

Egy ökumenikus bibliafordítás felé

A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai 1950 után

Dr. Pecsuk Ottó

Tartalom:

1. Előszó (megírandó)
2. Kutatástörténet (kidolgozandó)
3. A bibliafordítás mint önálló, komplex tudomány
 - 3.1. Fordításelmélet
 - 3.1.1. A fordításelmélet történeti áttekintése
 - 3.1.2. Szemiotika (kidolgozandó)
 - 3.1.3. Szemantika
 - 3.1.4. Szociolingvisztika
 - 3.1.5. Hermeneutika
 - 3.1.6. Oralitás
 - 3.2. Bibliatudomány
 - 3.2.1. Szövegkritika
 - 3.2.2. Forráskritika, redakciókritika és újabb irányzatok
 - 3.2.3. Egzegézis
 - 3.2.4. Bibliai teológia
 - 3.2.4.1. Ószövetség az Újszövetségben és a LXX jelentősége
 - 3.2.4.2. Bibliai teológiai kulcsfogalmak: átírás, fordítás, értelmezés
 - 3.2.4.2.1. Evangélium
 - 3.2.4.2.2. A törvény cselekedetei
 - 3.2.4.2.3. Test és lélek
 - 3.2.4.2.4. Buzgóság
 - 3.2.4.2.5. Egyház vagy gyülekezet
 - 3.2.4.2.6. Krisztusban
 - 3.2.4.2.7. Bűnbánat és megtérés
 - 3.2.4.2.8. Hit és cselekedetek

- 3.2.4.2.9. Igazság és valóság
 - 3.2.4.2.10. Körülmetélkedés
- 4. Antropológia
- 5. A bibliafordítás története 1950 előtt
 - 5.1. Világszerte
 - 5.1.1. LXX
 - 5.1.2. Vetus Latina
 - 5.1.3. Vulgata
 - 5.1.4. Wycliffe
 - 5.1.5. Luther
 - 5.1.6. Tyndale
 - 5.1.7. Reina-Valera (kidolgozandó)
 - 5.1.8. Louis Segond (kidolgozandó)
 - 5.1.9. King James Bible
 - 5.2. Magyarországon
- 6. E. A. Nida és „a bibliafordítás forradalma”
 - 6.1. Bible Translating (1947)
 - 6.2. Toward a Science of Translating (1964)
 - 6.3. The Theory and Practice of Translation (1969)
 - 6.4. Good News Bible és Good News for Everyone (1977)
 - 6.4.1. Exkúrszus (köznyelvi bibliafordítás)
 - 6.5. Nida bibliafordítás elméletének összefoglalása
- 7. Nida hatása a bibliafordítás gyakorlatára
 - 7.1. United Bible Societies
 - 7.2. Wycliffe-SIL
 - 7.3. Magyarországon
- 8. Nida fordítási elméletének és gyakorlatának kritikája
 - 8.1. Fordításelméleti kritika
 - 8.2. Biblikus és egyházi kritika
- 9. Dinamikusból Funkcionális Ekvivalencia: hangsúlyváltás és korrekció Nida elméletében (From One Language to Another, 1986)
- 10. Alternatív modellek, „ellenforradalom” vagy paradigmaváltás?
 - 10.1. Relevancia elmélet
 - 10.1.1. Sperber and Wilson

- 10.1.2. Gutt
- 10.1.3. Smith Titusz-fordítása (kidolgozandó)
- 10.2. A funkcionalista megközelítés és a Skopos elmélet
- 10.3. Leíró (deskriptív) fordítás elmélet
- 10.4. Venuti és az elidegenítés
- 11. A bibliafordítás néhány mai kérdése
 - 11.1. Posztkolonializmus
 - 11.2. Inkluzív nyelvhasználat
 - 11.3. Vallási nyelvhasználat és identitás
 - 11.4. Jelnyelvi bibliafordítás
 - 11.5. Az ökumenikus bibliafordítás
 - 11.5.1. Történeti kitekintés
 - 11.5.2. Az ökumenikus bibliafordítás lehetőségei Magyarországon
 - 11.5.2.1. Elméleti és gyakorlati megfontolások
- 12. Összefoglalás és ajánlások (kidolgozandó)

Rövidítések

ABD	Anchor Bible Dictionary
BT	The Bible Translator
DHH	Dios Habla Hoy
ESV	English Standard Version
FOLTA	From One Language to Another
GNB	Good News Bible
GNT	The Greek New Testament
KJB	King James Bible
NA27	Nestle–Aland, <i>Novum Testamentum Graece</i> (27. kiadás)
MT	Masszoréta szöveg
NEB	New English Bible
NIV	New International Version
OUP	Oxford University Press
REV	Revised English Version
revKároli	Károli Gáspár fordításának 1908-as revíziója

RSV	Revised Standard Version
SIL	Summer Institute of Linguistics
TASOT	Toward a Science of Translating
TAPOT	Theory and Practice of Translation
TR	Textus Receptus
UBS	United Bible Societies

3. A bibliafordítás mint önálló, komplex és teológiai tudomány

A bibliafordítás nevében rejti kettősségének okát. Egyrészt mint fordításelmélet leírható, tanulmányozható, mérhető szellemi tevékenység, és meg kell felelnie a tudományosság kritériumainak, másfelől azonban a Bibliáról szól, Isten ígéről, arról a különleges entitásról, amely egyszerre isteni és emberi, transzcendens és immanens, emberileg megfoghatatlan és mégis kézbe vehető, olvashatjuk, fordíthatjuk, kutathatjuk, magyarázhatjuk és elmélkedhetünk róla. A bibliafordítás osztozik a fordítások számos jellemvonásában, ugyanakkor a forrásszövege különlegessé és egyedivé teszi.

Abban is különleges és különleges jelentőségű a bibliafordítás, hogy az alapszövege miatt minden fordításelmélet – ahogyan a hermeneutika vagy az irodalomelmélet is – valamilyen módon ebből indult ki. A bibliafordítás műhelyében formálódtak a mai fordításelméletek. A Biblia üzenete magában hordozza lefordításának a szükségszerűségét. Már az Ószövetségben is látjuk ennek jeleit, annak ellenére, hogy az ószövetségi teológia egyik jellemvonása a fokozatosan „szűkülő” tendencia: az egész emberiséget átfogó teremtetést követően Ábrahám és családjának kiválasztása, a népen belül Mózes, a léviták és a papság kiválasztása, a bírák majd Dávid házának előtérbe kerülése, a prófétai irodalom „szent maradékának” gondolata válik meghatározóvá. Ezt a jellemvonást de Waard–Nida¹ után „centripetálisnak” is nevezhetjük, bár e szűkülés tovább mutat egy általánosabb és távlati cél felé, nevezetesen hogy Izráel a népek papja és világossága legyen, és rajta keresztül valamennyi nép eljuthasson Isten igaz ismeretére. Ennek a célnak a szolgálatában már az Ószövetség is ismeri a bibliafordítás jelenségét: a

¹ J. de Waard–E. A. Nida, *Egyik nyelvről a másikra. Funkcionális ekvivalencia a bibliafordításban.* (FOLTA) Ford. Pecsuk O. Budapest: Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2002. 27. o.

Neh 8,1-12 szerint a fogságból visszatérő nép számára Ezsdrás pap olvasta fel (vajjikrá-bó) a törvénykönyvet, amelyet a lévíták magyaráztak (möfórás) szakaszokra bontva (RÚF) vagy világosan és érthetően (GNB), hogy a nép is megérthesse. Hagyományosan ezt a jelenetet szokták az első bibliafordításnak tekinteni, amelyről – különös módon – maga a Biblia tesz tanúságot. A szakaszban többször is hangsúlyt kap az „érthetőség” (vajjábínú) szempontja: azokat gyűjtötték össze a népből, akik megérthették az olvasottakat, és úgy olvasták illetve magyarázták Ezsdrás, az írástudók és a lévíták, hogy a hallgatók megérthessék a felolvasottakat (bammikrá). Ez utóbbi kifejezés a későbbi héberben a Szentírás megnevezése is lett, talán nem véletlenül használja a szerző ezen a helyen mindkét szerepben (felolvasott szöveg és leírt könyv).² Éppen az érthetőség hangsúlyozása mutat abba az irányba, hogy többről lehetett itt szó, mint egyszerű magyarázatról. Valószínűleg arámi tolmácsolás történt, hiszen ekkor már az eredeti héber szöveg csak az írástudók számára volt érthető. E szakaszban a bibliafordítás elméletének több kérdése is felbukkan embrionális formában: forrásnyelv és célnyelv különbsége, az érthetőség szempontja és követelménye, az írott szöveg és a felolvasott vagy hallott szöveg közötti szoros kapcsolat.

Az Újszövetség már sokkal világosabban mondja ki a bibliai szöveg lefordításának szükségességét. Egyrészt az Újszövetség maga is „fordításirodalom”. Jézus eredeti arámi szavaiból alig őriztek meg néhányat számunkra az evangélisták (talitha kúmi, effata, eloi eloi lammá szabaktáni), és inkább görögül, az akkori kereskedelmi és közvetítőnyelven rögzítették a Mester tanításait és tetteit. Másrészt az első keresztyének többsége számára a Szentírás is fordításirodalomként (LXX illetve „régí görög szöveg”) állt rendelkezésre, és még azok is – mint Pál –, akik jól ismerték a héber írásokat, többnyire a görög fordítás alapján idézték azokat. Az Újszövetség maga beszéli el a keresztyén misszió első lépéseit (Apcsel), és világossá teszi az olvasó számára, milyen fontos eszköz lehetett a görög bibliafordítás abban, hogy a hellenisztikus közegben tevékenykedő misszionáriusok rávilágítsanak arra, hogy milyen kapcsolat van a héber Szent Íratok ígéretei és az arámi anyanyelvű Jézus között. Ha az ószövetségi teológiát a „centripetális” missziói szemlélettel jellemeztük, az Újszövetségre egyértelműen a „centrifugális”³ missziói szemlélet jellemző: az üzenet minél szélesebb körű továbbadása, etnikai, nyelvi, kulturális határokon átívelően. A Jézusról szóló

² P. A. Noss – K. J. Thomas, *A Handbook on Ezra and Nehemiah*. UBS Handbook Series. New York: United Bible Societies, 2005. 399–405. o.

³ FOLTA, uo.

evangélium minden nyelven érthető, hiszen maga Jézus minden emberért és emberhez jött el. A bibliafordításnak ez ad teológiai nyelven szólva „inkarnációs” jelleget: ahogyan Isten a Fiában magára öltötte az emberi testet, és vele az emberi egzisztenciát és nyomorúságot, szenvedést és reménységet a jövő dicsőség iránt, úgy kell a Szentírás üzenetét is az emberi nyelvek sokféleségébe öltöztetni, és mindenki számára érthetővé tenni, amint ennek paradigmaticus eseménye, a pütkösi nyelvcsoda is mutatja.

A keresztyénség és a rabbinikus judaizmus szétválását is bibliafordítás–elméleti viták kísérték, hiszen a 70 utáni zsidóság a görög Biblia megbízhatóságának megkérdőjelezésével erősítette meg a maga sémi identitását, a földrajzilag szélesedő és etnikailag egyre gazdagodó keresztyén misszió pedig a görög mellett a római birodalom majd az azon túli területek egyéb nyelveire is lefordította a Szentírást (latin, szír, kopt, örmény, etióp, gót, arab).

A teológiai és történeti szempontok és az ezekből fakadó különlegessége mellett a bibliafordítás szemlélhető úgy is, mint más „irodalmi” fordítások, és jellegzetességeit, problematikáját tekintve összehasonlítható azokkal. Ortega y Gasset *A fordítás nyomorúságáról és nagyszerűségéről*⁴ szóló esszéfüzérében arról elmélkedik, hogy a fordítás egyszerre lehetetlen és mégis lehetséges. Lehetetlen, hiszen vannak irodalmi alkotások (ő egyes filozófusokat említ), amelyek a maguk gondolati, stilisztikai összetettségében lefordíthatatlanok más nyelvre. Ha Eszterházy Péter szövegeire gondolunk, talán értjük, mire gondolhatott. Ugyanakkor a természettudományos szövegek vagy a technikai szaknyelv⁵ nap mint nap bizonyítják a fordítás lehetségesét. Ortega y Gasset szerint a fordítás olyan alázatos szolgálata a forrásszövegnek, amely naponként megkísérli a lehetetlent, és e lehetetlen vállalkozás elkerülhetetlen kudarca mégis magában hordozza önnön sikerét és fenségét. A fordítás olyan utópisztikus tevékenység, mint maga az emberi élet, amely éppen a folyamatos – és hiábavaló – próbálkozásokban teljesedik ki. Az is megkülönbözteti az embert az állatoktól, hogy mi örökké elégedetlenek és emiatt búskomorak vagyunk (ezt Hippokratész isteni

⁴ „Miseria y esplendor de la traducción”. Obras completas, 4. kiadás. Madrid: *Revista de Occidente*, 1958. 5:43352.

⁵ E. A. Nida több írásában is említi azt a pilótát, akivel egyik utazása közben beszélgetett. Amikor elmondta a pilótának, mivel foglalkozik, és hogy bibliafordítóként a munkája középpontjában a bibliafordítások érthetősége és pontossága áll, beszélgetőpartnerre azzal válaszolt, hogy az ő szakmájában a fordítás pontossága élet és halál kérdése. Nida azzal zárja az anekdotát, hogy a bibliafordításban sincs ez másként, csak a félreértések következménye nem olyan nyilvánvaló és azonnali, mint a repülésben. Vö. E. A. Nida and C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*. (TAPOT) Leiden: E. J. Brill, 1. o.

betegségnek nevezte), míg az állatok örökké elégedettek, kivéve talán azokat, amelyek túl sok időt töltöttek az emberek között, mint a lovak vagy a kutyák. A fordítás dilemmája az emberi élet dilemmája. A fordítás tökéletlensége feletti bosszúságunk alapvető emberi bosszúság.

Ugyanakkor, amint az emberi életben is mindent, a fordításban is kétféleképp szemlélhetjük a lehetőségesség és lehetetlenség dialektikáját: megélhetjük kudarcként, vagy hálás örvendezéssel elfogadhatjuk tökéletlenségével együtt. Ami az ideális fordítási elméletet illeti, Ortega y Gasset maga is dialektikusan – vagy ha kevésbé vagyunk megértőek: ellentmondásosan – fogalmaz. Egyrészt a fordítót olyan alázatos szolgaként láttatja, aki aláveti magát a nyelv és a nyelvtan szabályainak, és megpróbálja egy másik nyelvre átültetni az a szöveget, amelyet éppen az tett egyedivé és fontossá, hogy a szerzője egykor dacolt ezekkel a gúzsba kötő és uniformizáló szabályokkal, és létrehozta egyedi és megismételhetetlen alkotását, a szöveget. Ha a fordító szolgai hűséggel fordít (automatikus és formális megfeleltetéssel – mondhatnánk), akkor kiszolgálja ugyan, de ezzel egyszersmind el is árulja a szerzőt. Másutt azonban arról beszél Ortega y Gasset, hogy a Schleiermacher által felállított fordítói dilemmában (az olvasót vigyük közelebb a szöveghez vagy a szöveget az olvasóhoz) ő az elsőt, vagyis a formális (Venuti kifejezésével: elidegenítő; Gutt kifejezésével: direkt) megfeleltetést pártolja, amit Schleiermacher is követett Platón-fordításaiban. Ortega y Gasset szerint a fordítás feladata egyszerre a forrás és a célközönség összekapcsolása, a népek, gondolkodásmódok és hagyományok közötti hídépítés, ugyanakkor az az elidegenítés is, amelyben a mai kor embere ráébred a régi korok szövegei által arra, amit a saját korában nem láthat meg: önnön nyomorúságát és az abból való kiemelkedés lehetőségét. A filozófus szavait könnyen vonatkoztathatjuk a bibliafordításra, amely egyszerre épít hidat Isten és az ember között, megteremtve Isten „megértésének” (ezt tekinthetjük az emberi hübrisz, vagy az isteni *condescenduntia* eredményének) lehetőségét, és egyszerre mutatja fel azt a különlegességet és emberen túli valóságot („idegenséget”), amely által nyomorúságunk nem csak felismerhetővé, de gyógyíthatóvá is válik. Ortega y Gasset vívódása a fordítás két pólusával tökéletesen leképezhető a bibliafordítás szintjén is. Amint majd látni fogjuk, a schleiermacheri modellek kibékíthetetlennek látszó, mégis – a jó bibliafordításban – dialektikusan összekapcsolódó elvárásai végigkísérik a bibliafordítás elméletének történetét.

Jorge Luis Borges azzal kapcsolódik Ortega y Gasset fejtegetéséhez, hogy a Homérosz-fordítások tanulságát levonva kijelenti: végleges fordítás, végleges, tökéletes

szövegváltozatok nem léteznek, legfeljebb a vallás vagy a belefáradás tárgykörében.⁶ Valóban, az ókori római vallás jellegzetessége volt a vallási szövegek változtathatatlanságába vetett hit, amelyet a középkori katolicizmus örökségként tovább vitt, és egyedüli, megkérdőjelezhetetlen szöveggént a Vulgatát jelölte meg. Ehhez képest, és a barthi értelemben véve a bibliafordítás nem a „vallás” tárgykörébe tartozik, mert miközben egyetlen bibliafordításra sem mondhatjuk, hogy tökéletes és végleges (még a Károli Bibliára vagy a King James Bibliára sem), minden legitim bibliafordítás képes közvetíteni a Biblia tekintélyét és megszólító erejét.

Az irodalmi fordításokkal való kétségtelen egyezései ellenére mégis különleges feladat a Biblia fordítása. Először is a Biblia fordításának sikerességét nem lehet olyan könnyen és objektíven lemérni, ahogy más szövegeké. Mindig is jelen van az erős szubjektivitás a bibliafordításokkal kapcsolatos vitákban. Jellemző az érzelmi, egzisztenciális elkötelezettség, nemcsak a fordítók, de a bibliaolvasók részéről is. Mint a szerelemben, a bibliafordítások között is felejthetetlen és meghaladhatatlan marad az első, amely révén egykor megismertük az Igét. A következő talán sok tekintetben jobb, pontosabb, kifejezőbb, szebb, mégsem vagyunk képesek ezt beismerni, mert érzelmileg örökre a gyermekkorunk bibliafordításánál maradunk. Ez „hívó emberként” nem is baj, sőt, egészen természetes dolog. Tudományos vizsgálódásunkban és ítéletalkotásunkban azonban zavaró és terméketlen vitákhoz vezet ez az érzelmi azonosulás és a köré épített érvrendszerek. Ugyanehhez kapcsolódnak a bibliafordítást övező felekezeti viták és érzékenységek: így lesz hitvallási kényszerré a bibliai tulajdonnevek átírásának kérdése, ahelyett, hogy egyszerű filológiai kérdésként kezelnénk. Erre nyilvánvalóan vissza kell térnünk az ökumenikus bibliafordítás tárgyalásánál.

A Biblia fordítását megkülönbözteti az irodalmi szövegek (kivéve talán az olyan archaikus szövegeket, mint a homéroszi eposzok) fordításától az időbeli távolság a forrásszöveg és a fordító valamint a befogadók között. Ebből egy sor nehézség adódik, amelyeket de Waard–Nida a következőkben foglalt össze: Nincs lehetőségünk igénybe venni a nonverbális kommunikáció eszközeit az üzenet pontos megértése érdekében, nem várhatjuk el a szöveg szerzőjétől, hogy a szövegen túli eszközökkel segítse a megértést, minimális a dekódoláshoz segítséget adó kontraszt-irodalom, a Biblián kívüli héber és koiné görög irodalom (utóbbiból ugyan nagyobb szövegtárházzal rendelkezünk, de ezek

⁶ „El concepto de texto definitivo no corresponde sino a la religión o al cansancio.” in <http://www.lamaquinadeltiempo.com/temas/traducc/borges.htm> (utolsó megtekintés: 2017. július 16.). Magyarul: *Válogatott művek*. Budapest: Európa, 1999-2000. II. 71. és IV. 43.

sokszor földrajzi, időbeli vagy műfaji szempontból nem vehetők egyszerűen figyelembe), ezek miatt a bibliafordítás külön problémája a hapax legomena jelensége. A bibliai irodalom nagyon széles műfaji–stilisztikai kört jelent, a jogi szövegektől egészen a költészetig, ami megnehezíti a fordító dolgát, nem beszélve arról a sajátos jelenségről, hogy a Biblia (az Ó és az Újszövetség egyaránt, vö. a Krónikák vagy Dániel könyvét, az evangéliumokat, az apostolok Cselekedeteit vagy a Jelenések könyvét) alárendeli a történelmet a teológiai interpretációnak. Ezen nehézségek egyike sem csak a bibliafordításra jellemző, de így együtt csak ezen a területen jelentkeznek. Vegyük most szemügyre sorban a bibliafordítás-elmélet tudományának határterületeit, először a fordításelmélet, majd a bibliatudomány köré csoportosítva.

3.1 Fordításelmélet

Az általános fordításelmélet részben nyelvészeti, részben szemiotikai kérdésekkel foglalkozik, hiszen amellet, hogy vizsgálatának középpontjában a nyelv áll, a nyelv által kifejezett valóság is a tárgya, a nyelv tehát mint jelrendszer is funkcionál. Ezen túlmenően a nyelv leképez egy kultúrát is, annak mintegy kivetülése, ezért a szociolingvisztika is hasznos megfigyelésekkel szolgálhat a fordításelmélet számára. E tudomány középpontjában a jelentés és a jelentés megfeleltetése, az ekvivalencia áll. Jacobson kategóriái szerint a fordítás lehet nyelven belüli (intralingual), nyelvek közötti (interlingual) és a nyelven túli, nyelvi-nemnyelvi (intersemiotic) fordítás. Minket a bibliafordítás szempontjából elsősorban a második kategória érdekel, bár a jelnyelvi bibliafordítások (12.4) kapcsán érintjük az interszemiotikus fordítás kérdéseit is.

Ahogy Ortega y Gasset fejtegetéseinél is láhattuk, a fordításelméletet kutatóit megosztja az a kérdés, hogy lehetséges-e,⁷ és ha igen, milyen formában lehetséges a fordítás, az ekvivalencia elérése.⁸ Levý áthidaló álláspontot képvisel, amikor kiemeli, hogy meg kell különböztetnünk egymástól a fordítás elméleti és gyakorlati oldalát: az elmélet leírja, hogyan kellene fordítani, mi lenne az optimális megközelítés, a

⁷ Catford megkülönbözteti egymástól a lingvisztikai és a kulturális lefordíthatatlanságot, azonban ezt Bassnett Lotman kutatásaira hivatkozva vitatja: a nyelvi jeleknek kulturális vonatkozásuk van, így minden nyelvi lefordíthatatlanság mögött kulturális tényezők is rejlenek. Ugyanakkor Georges Mounin szerint túl nagy hangsúlyt helyezünk a lefordíthatatlanságra, és figyelmen kívül hagyjuk, hogy milyen sok előnnyel jár a relatív sikerességgel megvalósult fordítás. Vö. S. Bassnett, *Translation Studies*. London-New York: Routledge, 2002. 41-44. o.

⁸ Popovic négyféle ekvivalenciát különböztet meg: lingvisztikait (pl. szó szerinti megfeleltetés), paradigmaticust (nyelvtani szintű megfeleltetés), stilisztikait (ilyen a funkcionális ekvivalencia) és textuális-szintagmatikust (ami megőrzi a szöveg formáját és szerkesztettségét).

gyakorlatban pedig a fordító mindig valahogyan igyekszik megoldani a feladatát, mégpedig minimális erőfeszítéssel a maximális eredményre törekedve (ezt nevezi Levý „minimax stratégiának”). Levý modelljét Bassnett annyiban korrigálja, hogy szerinte a fordításelmélet feladata nem az, hogy instrukciókat adjon a helyes fordítás végrehajtására, hanem hogy segítsen megérteni és leírni a fordítás során végbemenő folyamatokat. Ebben hasonlít az irodalomelmülethez, amely nem azt írja elő, hogyan kell jó verset írni, de segít megérteni a jó vers megírása és hatása mögötti folyamatokat és dinamikát.

Korábban fontos feladata volt a fordításelméletnek az is, hogy tisztázza a fordítás és a fordító szerepét: tudomány-e a fordítás, vagy csupán „másodlagos tevékenység” a szövegalkotás mögött. Bassnett szerint⁹ napjainkra már mindkét kérdés tisztázottnak tekinthető. A fordítás önálló tudomány, és a kommunikációelmélet eredményeinek köszönhetően véglegesen felmenthető a „másodlagos tevékenység” vádjá alól. Elengedhetetlen láncszeme annak a kommunikációs folyamatnak, ahogyan az üzenet (a szöveg) eljut egy másik nyelvű befogadóhoz: szerző–szöveg–befogadó=fordító–szöveg–befogadó. A fordító ebben a folyamatban központi fontosságú, egyszerre befogadó és szerző, vagy ahogyan Nida fogalmaz, „másodlagos forrás”. Ez különösen a bibliafordításban helyes nagy felelősséget a fordító(k) vállára. Részvételük a kommunikációs folyamatban „átengedheti” vagy „blokkolhatja” is az isteni üzenetet. Octavio Paz¹⁰ olyan nagy becsben tartja a fordítást, hogy az eredeti alkotással egyenértékűnek nevezi. Végeredményben minden fordítás – írja –, mert minden szöveg egy korábbi szöveg továbbszövése, egy esemény vagy történet szöveggé fordítása, már maga a nyelv is fordítás, amennyiben egy nem nyelvi valóságot jelenít meg, fordít le. Amikor beszélni tanulunk, egyszersmind fordítani tanulunk, a gondolatainkat szavakká, mondatokká formálni. A metafora megfordítva is igaz, minden fordítás eredeti alkotás, mert egyéni, utánozhatatlan és megismételhetetlen. A Septuaginta csodája a valóságban még egyszer nem történik meg, ha hetven fordítót megbíznak egy szöveg fordításával, az hetven különböző fordítást fog eredményezni, ráadásul, ha jók a fordítók, hetven jó, használható fordítást.

3.1.1 A fordításelmélet történeti áttekintése

⁹ Bassnett, 45. o.

¹⁰ *Traducción: Literatura y literalidad*. Barcelona: Tusquets editor, 1971. 9. o.

A rendelkezésre álló terjedelemben csak vázlatos áttekintésre vállalkozhatunk. George Steiner¹¹ jellemzően egyéni és formabontó meglátása szerint a fordításelmélet fejlődését négy korszakra oszthatjuk. Az első korszak Cicerótól és Horatiustól A. F. Tytler „Esszé a fordítás alapelveiről” (1791) című művéig tart. Steiner azzal indokolja az aránytalan (1800 évet átölelő) korszakolást, hogy ennek az időszaknak egyetlen kiindulópontja maga a gyakorlati fordítás volt, tehát a különböző teoretikusokat összekapcsolta empirikus irányultságuk. Steiner második korszaka 1946-ig, Valéry Larbaud Szent Jeromos előtt tisztelgő művéig (*Sous L’invocation de Saint Jerome*) tart. Steiner szerint ez volt a fordításelmélet terminológiai és hermeneutikai útkeresésének időszaka. A harmadik korszak a gépi fordítás megjelenésével vette kezdetét, amikor megjelent a strukturalista nyelvészet és a modern kommunikáció-elmélet. A negyedik korszak ezzel mintegy egyszerre, az 1960-as évektől indult, amikor a fordításelmélet újra visszatért a hermeneutikához, de immár szinte metafizikai irányultsággal igyekszik magába foglalni számos egyéb tudományt: a klasszika filológiát, az összehasonlító nyelvészetet, az etnográfia, a szociológiát, a retorikát, a költészetet és persze a nyelvészetet. Steiner meglehetősen lesújtó véleménnyel van a fordításelméleti szerzők eredetiségét illetően. Szerinte a 20. században mindössze Ezra Pound, Paul Valéry, Stephen MacKenna, Franz Rozenzweig, Walter Benjamin és Willard Van Orman Quine állítottak újat a fordításról.

Bassnett korszakolása Steineréhez képest egyszerre kronológiai és tematikus.¹² Ő is a rómaiakkal kezdi (akik Eric Jacobsen kissé túlzó megállapítása szerint „feltalálták” a fordítást), Ciceróval (*De optimo genere oratorum*) és Horatiusszal (*Ars poetica*).¹³ Mindkettőjüket egyszerre foglalkoztatta a görög filozófia és művészet által felhalmozott tudásanyag átadásának vágya, valamint magának a fordításnak a gyakorlati kérdései: új szavak alkotása, fordítói szabadság, általános szabályok érvényessége, a forma és a jelentés dilemmája. Mindketten az értelmi fordítást helyezték előtérbe, amikor a fordító a forrásszöveg szavai fölé helyezkedve, annak mondanivalóját megőrizve igyekszik újjáteremteni a szöveget egy az eredetihez méltó, sőt azt lehetőleg felülmúló stilisztikai

¹¹ *After Babel. Aspects of Language and Translation*. Oxford: Oxford University Press, 1975. 236-295. o. Magyar fordítás: *Bábel után 1*. Budapest: Corvina, 2005. *Bábel után 2*. Budapest: Corvina, 2009.

¹² Bassnett, 50-81. o.

¹³ E. A. Nida a Rosetta-kővel kezdi a fordítástörténet tárgyalását. Ez az archeológiai lelet a maga egyiptomi-görög bilingvis szövegével adta meg a kulcsot az ókori Egyiptom megismeréséhez. A római fordítási hagyomány is jóval korábbi, mint Cicero vagy Horatius művei. Livius Andronicus Homérosz-fordítása nagy hatást gyakorolt a latin irodalomra, ahogy Ennius görög dráma-feldolgozásai is. Vö. *Toward a Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. (TASOT) Leiden: E. J. Brill, 1964. 11-12. o.

szinten.¹⁴ Tehették ezt azért, mert az olvasóközönségük eleve ismerte a görög alapszövegeket, és biztos görögtudásuk birtokában nem érdekelte őket egy szimpla szó szerinti fordítás – ők irodalmat vártak, görög tartalmat, emelkedett, élvezhető latin formában.

Bassnett a következő korszakot a bibliafordítás korszakaként tárgyalja, ennek mi önálló fejezeteket szentelünk (6. és 6.1) így most nem ismertetjük.

A középkorban is a bibliafordítás maradt a középpontban, de megjelent az oktatás és a kultúra megőrzésének szempontja, és ennek vált fő eszközévé a fordítás, nemcsak a bibliai szövegeké, hanem az egyházatyák és a klasszikus auktorok írásaié is. Ebben az időszakban Quintilianus hatása meghatározó volt: egyrészt az ő Trivium (grammatica, retorica, dialectica) és Quadrivium (arithmetica, geometria, musica és astronomia) kategóriáinak egyesítéséből létrejött a hét szabad művészet, amely a középkori oktatás vázát adta, másrészt az ő fordításelmélete is meghatározónak bizonyult. Quintilianus éppen pedagógiai megfontolásból két fordítási fázist javasolt a diákjainak: az első „paraphrasis” egy formai megfeleltetésű, amelyben a diákok elsajátíthatják a grammatikai megfeleltetés szabályait (természetesen itt is görög-latin fordításról van szó), a második fázisban illetve parafrázisban a fordító már jobban érvényre juttathatta a célnyelv törvényszerűségeit és saját személyes stílusát. A 10. századtól kétféle fordításról beszélhetünk. Gianfranco Folena ezeket vertikálisnak illetve horizontálisnak nevezi. Az előbbi a már Quintilianus által is gyakorolt klasszikus auktor–fordítás, amelyben a tartalmilag pontos, de stilisztikailag változatos fordítás dominált. Az utóbbi a többi nemzeti nyelven megszületett művek átvételét jelentette (franciáról angolra, olaszról franciára stb.), s ebben a folyamatban inkább a szabad átvétel, a parafrázeálás, kölcsönzés, imitálás volt jellemző.

A fordításelmélet első teoretikusának a francia humanista Etienne Dolet-t (1509-1546) tekinthetjük, akit Plátón–fordítása miatt az inkvizíció parancsára megkínoztak, megfojtottak, majd műveivel együtt máglyán elégettek: állítólag fordításában tagadta a halhatatlanságot (egyébként nézeteit kortársa, Kálvin is elítélte). Ő „Hogyan fordítsunk egyik nyelvről a másikra” című írásában a forrásnyelv helyes megértését tekintette a

¹⁴ Cicero gyakran idézett szavait a *De Oratore* dialógusból (*non converti ut interpret sed ut orator*, „nem úgy fordítottam, mint fordító, hanem mint szónok”) Douglas Robinson így értelmezi: „Eugene Nida megfogalmazásában ezt úgy érthetnénk, hogy nem formális, hanem dinamikus ekvivalenciával fordított, Peter Newmark megfogalmazásában pedig úgy, hogy nem a szemantikai, hanem a kommunikatív ekvivalenciára törekedett. Vö. D. Robinson, *Western Translation Theory from Herodotus to Nietzsche*. Manchester – Northampton: St. Jerome. 9. o.

fordítás kulcsmozzanatának.¹⁵ Az angol George Chapman (1559-1634) abban vitte tovább Dolet elméletét, hogy szerinte a fordítónak a forrásszöveg „szellemét” kell megragadnia és azt reprodukálnia a célnyelven. Ebben a gondolatban Bassnett felismerni véli Plátón hatását (a költő isteni ihletettsége és a *transmigratio* vagy lélekvandorlás tana).¹⁶

Tagadhatatlan tény, hogy a reformáció vitáinak középpontjában a bibliafordítás állt. Edmond Cary¹⁷ egyenesen azt állítja, hogy a reformáció (biblia)fordítók vitája volt. Ez nyilván költői túlzás, de tagadhatatlan, hogy a Vulgata, a többi latin fordítás (Erasmuséval az élen), majd a Luther nyomán megszülető nemzeti nyelvű bibliafordítások többet jelentettek irodalmi vagy akár vallásos teljesítményeknél. Mindegyik egyszerre volt politikai és közéleti állásfoglalás, mintegy intellektuális térnyerés. A reformáció és a bibliafordítás kapcsolatáról bővebben szólnunk később.

A 17. századot a francia klasszicizmus határozta meg, amelyben a fordítók visszanyúltak az ókori mintákhoz, és ezt az *imitatio* címszóval tették. A francia teoretikusok műveit Angliában is előszeretettel olvasták. John Dryden (1631-1700) háromféle fordításról írt: 1. a metafrázisról (szó szerintiségre törekvő), 2. a parafrázisról (az értelmi fordítás) és 3. az imitációról, amely szinte csak kiindulópontnak használja a forrásszöveget.¹⁸ Dryden maga a 2. típusú fordítást ajánlotta, de a korszakot kétségtelenül inkább a 3. út jellemezte. Jellemzi a kort és „hűtlen irodalmát” (Mounin kifejezése) a költő Abraham Cowley apológiája¹⁹ szabados Pindaros-fordítása miatt:

Ha valaki arra vállalkoznék, hogy szó szerint fordítsa Pindarost, azt gondolhatnák au emberek, hogy *egyik örült fordította a másikat*,... én azonban ebben a két pindarosi ódában azt hagytam ki és tettem hozzá, amit jónak láttam, és nem foglalkoztam különösebben azzal, hogy tudtára adjam az olvasónak, mit akart mondani Pindaros, inkább csak azzal, ahogyan mondta.

¹⁵ Nida így csoportosítja Dolet további fordítási elveit: 1. A szöveg mondanivalójának pontos megragadása, 2. A forrásnyelv és a célnyelv tökéletes ismerete, 3. a szó szerinti fordítás mint a szöveg irodalmi értékének rombolása elkerülendő, 4. a célnyelven az élő, beszélt nyelv fordulatainak követése, 5. a forrásnyelv által szándékolt hatás reprodukálása a megfelelő „tónus” (feltehetően a stílusra utal) kiválasztásával. Vö. *TASOT*, 15–16. o.

¹⁶ Bassnett, 62. o.

¹⁷ *Les Grands Traducteurs Français*. Genève: Librairie de l'Université: 1963. 7–8. o.

¹⁸ E. A. Nida is ezeket a kategóriákat követi majd a *Bible Translating* (1947, 1961) c. könyvében, vö. 6.1.

¹⁹ Idézi Nida, *TASOT*, 17. o.

A 18. század fő kérdése volt a fordító morális kötelezettsége olvasóival szemben, a középút keresése a szolgai formahűség és a szabadosság között. Ekkoriban az ideális fordító a festőt tekintette példaképének, aki művészetével fel tudja idézni a természet által kiváltott hatást. Goethe arról írt, hogy minden nemzeti irodalom átmegy három fázison: az elsőben megismerkedik az eredeti művekkel a saját nyelvén (német nyelven ezt hozta el Luther), a másodikban elrugaszkodik az eredetitől (ahogyan a francia klasszicisták tették), a harmadikban azonban elérheti „az új eredetiséget”, amely egyszerre őrzi meg az eredetit, és hozza létre az új formát a befogadónyelven. Az eredetit és a fordítást összekapcsolják azok a „mélystruktúrák”, amelyek a hűséges fordítás garanciái. A Steiner által korszakhatáráként kiemelt Tytler három alapelvet fektetett le 1791-es művében: A) A fordításnak tökéletesen át kell adnia az eredeti szöveg alapgondolatát, B) a stílusnak ugyanolyannak kell lennie és C) gördülékenynek és természetesnek kell hatnia. Tytler szerint a fordítás lényege az eredetivel megegyező hatás kiváltása. Itt jelenik meg először a dinamikus ekvivalencia Nida által hangsúlyozott ismérve, az „azonos hatás” elve. Tytler előtt két évvel jelentette meg a szintén skót George Campbell *Négy evangélium* fordítását (1789), amelynek bevezetőjében a következő fordítási elveket fekteti le: 1. A fordító hűségesen adja vissza az eredetit („just representation”), 2. a fordításban meg kell próbálni reprodukálni a szerző szellemét és írásmódját („spirit and manner”), 3. az eredeti stílusát természetességgel és könnyedséggel („natural and easy”) kell fordítani.²⁰ Szembeszökő a hasonlóság Campbell és Tytler elvei között, nem véletlen, hogy Campbell plágiummal vádolta honfitársát, akinek a munkája – mivel nem csak a Biblia fordításának elveiről, hanem általában az irodalmi fordításról szólt – sokkal nagyobb publicitást kapott, és nagyobb hatást gyakorolt.

A 19. századi romantika lázadást hozott az irodalomban a korábbi korszak észközpontúsága, formatisztelete és esztéticizmusa ellen. A fordításban az egyéniség kibontakoztatásának lehetőségét a kreativitás és a mechanikus formakövetés dialektikus kettősége biztosította. Ezeknek francia nyelvterületen – korát megelőzve – Charles Batteux,²¹ angol nyelvterületen Coleridge, német nyelvterületen pedig A. W. Schlegel munkáiban látjuk a nyomát. Schlegel szerint a formát meg kell őrizni, mert az a lényeghez tartozik. Olyannyira elszaporodtak ebben az időszakban a fordítások (mindenki mindenből új, saját fordítást akart!), hogy Bassnett szerint inkább irodalmi hatás-elméletéről, mintsem fordításelméletéről kellene beszélnünk a romantikában. Ekkor jelenik

²⁰ Idézi Nida, *TASOT*, 18–19. o.

²¹ *Principles of Translation*. Edinburgh: Sands, Donaldson, Murray & Cochran, 1760.

meg a „jelentés” mibenlétének problémája. A romantika kétféle választ adott erre: vagy a szó szerinti fordítás a megoldás, amely közvetlenül csak a forrásszöveg nyelvére összpontosít, vagy a mesterséges „költői nyelv” megteremtése a fordításban, amely idegenszerűsége révén közvetíteni képes az eredeti alkotás egyediségét is. Az előbbi utat választotta Dante Gabrieli Rossetti, az utóbbit F. Schleiermacher.

A késő romantika számára Schleiermacher mintája vonzó volt, a híres angol fordítók, Newman, Carlyle és W. Morris is ezt az utat járták. Ekkor születtek meg azok az eposzfordítások, amelyek egyáltalán nem akarták „kiszolgálni” az olvasót, hanem különbségükkel, homályosságukkal és textuális összetettségükkel az eredeti szövegek hangulatának felidézésére törekedtek. Ezt a megközelítést az eredeti szöveg iránti vallásos tisztelet jellemezte. A fordító csak a művelt olvasónak kínált közös, szellemileg meggazdagító utazást a forrásszöveg világában, ahol a szerző–fordító–olvasó hármasságában a nagy szellemek egyesülhettek. Olyan elitista fordításelmélet ez, amely csak a kiválasztott kevés olvasót viszi közel a szöveghez, és ebben éppen ellentéte az Erasmus által megfogalmazott demokratizáló fordításelméletnek. A fordítás nevet ekkoriban csak a formahű fordítás számára tartották fenn, minden más csak „kommentárnak” számított. E. A. Nida óvta a bibliafordítókat ettől az attitűdtől, amelyet összeegyeztethetetlennek tartott a Biblia, különösen az Újszövetség centripetális, megértésre és megértetésre törekvő missziói szemléletével. Ez az archaizáló korszak kitartott egészen az első világháborúig, és főleg Németországban fontos szerepe volt a vesztes háború sokkjának intellektuális feldolgozásában. A műfordítás egy alternatív, soha sem létezett, de talán még átélhető világot hív életre, amelyben megtörténhet a múlt kolonizálása, a kulturális győzelem kivívása.

Nem nehéz az archaizáló fordításelméletben felismerni a Nida előtt domináns bibliafordítási elméletet. De igazságtalanok lennénk, ha azt pusztán a romantikából és Schleiermachertől eredeztetnénk. A bibliafordításban mindig is megvolt a formális kötöttségekhez ragaszkodás igénye és az archaizáló tendencia. Az archaizmusok mindig is az ősiség, a hagyomány és a kipróbáltság hatását keltették, és ezáltal a megbízható fordítás zálogának tűntek.²²

Nida optimistább a fordításelmélet 20. századi fejleményeit illetően, mint Steiner (ld. fentebb). Szerinte a strukturális nyelvészet, Ferdinand de Saussure hatása, valamint az olyan nyelvészeti műhelyek kutatói, mint a koppenhágai (például Louis Hjelmslev)

²² Vö. Nádasdy Ádám, „Archaic language – greater credibility.” in Fabiny T. – Tóth S. szerk., *The King James Bible (1611-2011) Prehistory and Afterlife*. Budapest: KRE–L’Harmattan, 2016. 141-153. o.

vagy a prágai (Vladimir Proháska, Jiří Lévy és mások), sokat tettek azért, hogy a nyelv mint kommunikációs eszköz szerepe a fordításban is átértékelődjék. Egyik késői könyvében a fordításelméleteket áttekintve úgy látja, hogy a filológiai²³, a lingvisztikai,²⁴ a kommunikáció-elméleti²⁵ és a szocioszemiotikai²⁶ megközelítések nem zárják ki egymást, hanem mind a valós fordítási problémák legitim megoldási útjai, amelyek egymást kiegészíthetik:

Fordítás valamennyi elmélete elfogadható, bár a szocioszemiotikai módszer előnyének látszik a többiekkel szemben, hogy azoknál jóval átfogóbb. Ha elfogadjuk a különböző fordításelméletek erényeit, az nem azt jelenti, hogy opportunistá módon eklektikussá válunk, hanem inkább azt, hogy komolyan vesszük Turbayne A metafora mítosza (*The Myth of Metaphor*, 1962) c. könyvének megfigyeléseit. A különféle fordításelméletek erősségei a fizikai és viselkedési jelenségek más-más szempontjából jelentkeznek, s egyetlen elmélet sem képes mindent megmagyarázni. Amint a metaforák, a tudományos elméletek is nézőpontok, amelyek az összetett kapcsolatok bizonyos aspektusait képesek csupán átfogni. Így hát a fordítónak tanulnia kellene az eltérő fordítás-elméletek tudományos felfedezéseinek eredményeiből.²⁷

Nida a 20. századi fordításelméleti folyamatokra gyakorolt hatás tekintetében kiemeli még az olyan szervezetek pozitív hatását, mint az SIL és az UBS, valamint a gépi fordítás és a számítástechnika megjelenését a fordításban. Innen, a google translator korszakából visszatekintve Nida hangsúlyaira, láthatjuk, hogy már a 60-as években jól látta a fordítástudomány haladási irányát.²⁸

3.1.2. Szemiotika

3.1.3 Szemantika

²³ Erre jellemző leginkább a „formális vagy dinamikus” dichotómia.

²⁴ A grammatikai elemek nyelvek közötti átfordíthatóságának törvényszerűségeit vizsgálja, és így főként (fordítás)technikai megközelítésű.

²⁵ Nida ide sorolja saját korábbi (a FOLTA előtti) fordításelméleti megközelítését.

²⁶ Ezt tekinti Nida a legátfogóbb fordítási megközelítésnek, és az 1980-as években ő maga is ebbe az irányba mozdult el a kommunikációs modelltől.

²⁷ FOLTA, 250. o., vö. még „The Nature of Dynamic Equivalence in Translating” in *Babel* 23 (3), 1977. 216. o.

²⁸ Vö. Nida, *TASOT*, 21–22. o.

A fordítástudomány nélkülözhetetlen segédtudománya a szemantika, amely a jelentéssel foglalkozik. A nyelvészetben megkülönböztetik a szemantikát a pragmatikától,²⁹ utóbbi a szavak vagy nagyobb nyelvi egységek szituációban betöltött szerepét vizsgálja. Mi a bibliafordítás szempontjából most szemantika alatt mindkettőt értjük. Relatív fiatal tudomány, amelynek a hozzájárulása a bibliafordításhoz csak a 20. század második felétől lett nyilvánvaló.

A bibliai szavakkal, kifejezésekkel kapcsolatos félreértések az egzegézisben, az igehirdetésben és általában az egyházi életben is sok zavart okoznak, és nem mentes ettől a zavartól a bibliafordítás sem. Még ma is általános az a felfogás, hogy a szavaknak rögzült jelentései vannak, fő jelentéssel, amelyben a szó a leggyakrabban fordul elő, majd mellékjelentésekkel, aszerint, ahogyan egy szótárban megtaláljuk ezeket. Sőt, azt is nagyon sokan természetesnek veszik, hogy a szavak jelentése valamilyen módon kapcsolódik azok alakjához, esetleg lexikai összetevőihöz. Innen pedig már csak egy lépés annak a feltételezése, hogy a szavak valódi, ősi vagy eredeti jelentése az etimológiájukból ismerhető meg.³⁰ Az etimológia valóban hasznos tudomány, de csak történeti szempontból, ha arra vagyunk kíváncsiak, hogy egy szó használata hogyan változott egy nyelven belül az évszázadok során. A szó adott kontextusbeli jelentésének megismerésére azonban egyáltalán nem alkalmas, sőt, a legtöbbször félrevezető, ha az etimológiára hagyatkozunk.³¹

Fontos felismerése a szemantikának, hogy nem a szavaknak van jelentése, hanem a szavak – bizonyos használatban és kontextusban – jelölnek egy jelentés-kört. A jelentés nem valami, amit birtokolni lehet, ami egy szóalakhoz tapad, hanem egy összefüggéshalmaz, amelynek nyelvi szimbóluma egy vagy több szó.³²

A szemantikában beszélhetünk szószemantikáról vagy mondatszemantikáról, de Louw³³ arra hívja fel a figyelmet, hogy a bibliafordításban a legkisebb vizsgálandó

²⁹ Vö. Kiefer Ferenc (szerk.), *Magyar Nyelv*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2011.

http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_536_MagyarNyelv/ch07.html#s7.1 (utolsó megtekintés: 2017. július 18.)

³⁰ Ez a téves megközelítés a sztoikusoktól ered, akik az *etymon* (=valódi jelentés) fogalmát követve meg voltak győződve arról, hogy a szavak valódi jelentése a formájukból ered, még az idegen szavaké is a bennük rejtőző görög szavakból. Így lehet az egyiptomi Osiris nevének jelentése *hosios hieros*, vagyis „felszentelt szent”. Vö. J. P. Louw, *Semantics of the New Testament*. SBL Semeia Studies. Atlanta, GA: Scholars Press, 1982. 26-27. o.

³¹ Vö. T. D. Gordon, *Translation Theory* in <http://www.bible-researcher.com/gordon.html> (utolsó megtekintés: 2017. július 18.)

³² R. Sörensen, „Meaning and Reference” in A. J. Greimas (szerk.), *Sign, Language, Culture*. Janua Linguarum Series Maior 1. Hague: Mouton, 1970. 67. o. Vö. E. A. Nida, *Exploring Semantic Structures*. München: Fink, 1975. 14. o.

³³ Louw, 1-2. o.

egység, amely a jelentést hordozza, a bekezdés, vagyis a tartalmilag összekapcsolódó mondatok összessége. A bibliafordításban nem a szavak vagy a mondatok jelentését vizsgáljuk, hanem az ezeknél nagyobb nyelvi egységet, és ha ezt megragadtuk, ebből visszafelé következtethetünk a mondatok és a szavak pontos jelentésére. Vagyis a szemantikának köszönhetően a kontextus jelentősége mérhetetlenül felértékelődött a jelentés vizsgálatában. A Jn 2,4 sajátos görög mezbe öltöztetett semitizmusa (*ti emoi kai soi*) sok fejtörést okozott, és sok fordításban egészen tiszteletlenül hangzik az, amit itt Jézus mond az anyja kérésére válaszolva. Holott a kontextus nem mutatja, hogy Mária megbántódott volna, Jézus végül eleget tesz a kérésnek, és megmenti az ifjú párt a szégyentől, amit a bor hiánya jelentett volna a menyegzőn. Ennek a fordítói cruxnak tehát azok a változatai tűnnek megfelelőnek, amely nem utalnak Jézus ingerültségére vagy tiszteletlenségére. Arról már nem is beszélve, hogy a kontextus miatt itt nem „asszony”-t jelent a *gynai*, hanem „anyám”-at.³⁴

A nagyobb szövegegységekben tudjuk pontosan elhelyezni a mondatokat és szavakat, a nagyobb szövegegységek vizsgálatához pedig túl kell lépnünk a nyelvi elemzésen, és figyelembe kell venni az antropológia, a pszichológia és a filozófia illetve logika hozzájárulását a kontextus feltérképezéséhez. Egy szónak, gesztusnak vagy tettnek egészen eltérő értelmezése lehet akár két különböző szituációban vagy két eltérő kultúrában. A lombos ágak és ruhák leterítése a Jeruzsálembé vonuló Jézus útjában (Mk 11,8) a tisztelet és a megbecsülés jele, de másutt, például egyes afrikai törzseknél ez megszégyenítő tettnek számít, mert ezzel akadályt gördítenek az érkező útjába. Ott a tisztelet gesztusának a föld felsöprése számítana. Ugyanígy nehéz értelmezni a bűnbánat jeleként más kulturális kontextusban a mell verését (Lk 18,13), gyászként a hamu fejre szórását (Mt 11,21), vagy gúnyolódásként a fej csóválását (Mk 15,29). A távol-keleti népek számára nehéz felismerni a Jel 12 sárkányában a gonosztságot és a fenyegetést, hiszen számukra a sárkány a szerencse és a jólét szimbóluma.

A szavak jelentésének kontextustól független vizsgálata vezetett el korábban azokhoz a túlzó megállapításokhoz, amelyek a héber vagy a görög gondolkodásmódot szembeállították egymással, a görögségnek az elvont fogalmak használata miatt statikus gondolkodást, a zsidóságnak pedig a nyelvüket meghatározó igei túlsúly miatt dinamikus

³⁴ Vö. Louw, 13. o. Vö. még Pecsuk O., „»Nehéz igék« Kecskeméthy István bibliafordításában – a Revideált Új Fordítás (RÚF 2014) tükrében” in Zsengellér J., Kodácsy T., Ablonczy T. (szerk.), *Felelet a Mondolatra. Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tiszteletére*. Budapest: L'Harmattan, 2016. 183. o.

gondolkodást tulajdonítottak, valamint az idővel kapcsolatos eltérő szókészletek miatt eltérő időfelfogást. Népi karakterekről természetesen lehetséges beszélni az Ó– és az Újszövetségben is, de nem azért, mert bizonyos fogalmakat egy nyelven több vagy éppen kevés szóval fejeznek ki a zsidók vagy a görögök. Az elképzelésben rejlő tévedés azonnal nyilvánvalóvá válik, ha ma is ismert és beszélt nyelvekre vonatkoztatjuk. Pusztán azért, mert az angol *spirit* szónak tizenegy különböző jelentését különböztethetjük meg,³⁵ nem tekinthetjük az angolokat spirituálisabb népnek a többinél.

Minden nyelvnek megvan a maga sajátos kulturális közege, amelyben a szavak sajátos, csak azon a nyelven létező szemantikai mezőt hordoznak magukkal. Amikor a Good News Bible újszövetségi része megjelent, nagy vihart váltott ki, hogy a görög *haima* szót többször nem vérként fordította, hanem a szövegkörnyezettől függően „halálként” vagy „áldozatként” (vö. Mt 27,25 a RÚF 2014-ban: „Az ő vére mirajtunk és a mi gyermekeinken!” és a GNB-ban: „Let the responsibility for his death fall on us and on our children!” tkp. „Az ő haláláért minket és a mi gyermekeinket terhelje a felelősség!”). Nyilván lehet azon vitatkozni, hogy egy olyan nagy biblikus irodalmi múlttal rendelkező nyelven, mint az angol, ahol a biblikus metafora feltehetően világosan érthető (a művelt és egyházas közönségnek), szükség van-e egy ilyen értelmi pontosításra. De az is igazsághoz tartozik, hogy a GNB eleve az egyházi nyelvet nem ismerő „világi” közönségnek készült, és nem utolsó sorban éppen azzal a céllal, hogy modellje legyen majd a különböző kultúrkörökben készítendő missziói bibliafordításoknak, az értelmi, szemantikai mezőt és szemantikai kontextus pontosan kifejező fogalmazásnak tehát megvolt a világos funkciója. Jellemző módon sajnos nem a szekuláris célközönség, hanem a konzervatív amerikai „Bible belt” hívei háborogtak az ilyen és hasonló fordítási megoldások miatt.³⁶

3.1.4. Szociolingvisztika

A szociolingvisztika szerepe a nyelvhasználat vizsgálata a maga társadalmi közegében. Ennek a bibliafordításban legközvetlenebbül érzékelhető hatása a formális–informális nyelvhasználat közötti különbségek érzékelése a célnyelvben, és az ennek megfelelő fordítása a bibliai szituációknak, párbeszédeknek. Sok európai nyelvben is meghatározó

³⁵ TASOT, 107. o.

³⁶ Észak-Karolina államban egy lelkész Biblia-égető ceremóniát hirdetett, amely végül „csak” a GNB liturgikus eltemetésével zárult. Vö. E. A. Nida, *Good News For Everyone*. Glasgow: Collins, 1977. 10. o.

különbség van a magázódás és a tegeződés kommunikációs szituációi között, és ha valaki nem megfelelően használja ezeket a formákat, akkor hibás üzenetet közvetít a dialógusban részt vevő személyek egymáshoz való társadalmi, életkorbeli vagy rokoni viszonyairól. Ezek a különbségek egyes afrikai nyelvekben (például a kenyai mijikenda), vagy a koreai nyelvben még sokkal részletesebbek, és túlmutatnak a tegeződő–magázódó személyes névmások használatán, befolyásolják a szóhasználatot és a mondszerkezetet is. Ha nem vesszük figyelembe a szociolingvisztika szabályait, a célnyelvre való fordítás során mindig azt az üzenete közvetítjük a bibliai párbeszédekről, hogy azok azonos társadalmi és státusz szinten álló emberek vagy Isten és ember között folynak. Ez a megközelítés nyilvánvalóan nagy felelősséget ró a fordítóra, akinek ott is meg kell határoznia ezeket a különbségeket, ahol nem nyilvánvaló. Ábrahám dialógusa a szolgájával (1Móz 24,1–9), vagy Salamon imádsága Istenhez (1Kir 8,22–61) nyilván könnyen értelmezhető ebből a szempontból, de hogyan modellezzük Ábrahám és Efrón (1Móz 23,10–20) vagy Jézus és Nikodémus párbeszédét, ahol a társadalmi, életkori, vagyoni vagy spirituális különbségek, az alá és fölérendeltség szintjei nem teljesen egyértelműek?³⁷

3.1.5. Hermeneutika

A hermeneutika (a fordítás és értelmezés tudománya) általános tárgyalása nyilvánvalóan messze túl mutat a dolgozat határain, hiszen mindazt magában foglalná, amit a szöveg olvasásáról, befogadásáról és megértéséről el lehet és kell mondani a Biblia összefüggésében. Ugyanakkor azt, amit a hermeneutika vizsgál, mindenképpen össze kell kapcsolnunk a bibliafordítással mint első vagy inkább nulladik „értelmezési tevékenységgel”. Sokan ott húzzák meg a bibliafordítás határát, ahol az „értelmezés” feladatát sejtik. Megkülönböztetik a „hűségese” fordítást az „értelmező” fordítástól. Szerintünk ez tévedés, hiszen nem létezik „értelmes” (tehát az értelemmel bíró eredeti szöveghez hűségese) fordítás előzetes megértés és értelmezés nélkül.

Az eredeti nyelveket nem ismerő olvasók számára a Biblia világába való belépés kulcsa vagy kapuja a bibliafordítás. Egyáltalán nem mindegy tehát az olvasó és a szöveg megértése szempontjából, milyen a bibliafordítás. Nem véletlen tehát, hogy a bibliafordítás hermeneutikai szemlélete általában a bibliafordítások megközelítésére és

³⁷ Vö. L. Ronald Ross, „Advances in linguistic theory and their relevance to translation” in T. Wilt (szerk.), *Bible Translation. Frames of Reference*. Manchester: St. Jerome Publishing, 2003. 144–46. o.

milyenségére koncentrálnak. Azt is mondhatnánk, hogy a bibliafordítás hermeneutikai relevanciája maga a bibliafordítás-elmélet. Itt nyilvánvalóan a dolgozatunkat másutt is meghatározó kérdéshez jutunk: Hogyan fordítsunk? Milyen az a bibliafordítás, amelyik közelebb viszi az olvasót a Biblia szövegéhez, és ezáltal a Biblia világához és üzenetéhez? És ami a dolgozat kulcskérdésévé válik: létezik-e olyan, hogy AZ OLVASÓ, vagy minden bibliafordítás csak a saját célközönségével együtt szemlélve és értelmezve tekinthető sikeresnek vagy sikertelennek?

Már Ortega y Gasset kapcsán felvetettük a kérdést, lehetséges-e egyáltalán a fordítás? Ortega y Gasset azt a választ adta, hogy igen és nem, és a fordítás sikeressége nagyban függ attól, hogy melyik válasz által meghatározott szellemi atmoszférában fordítunk. Lehetünk pesszimista fordítók, akik a fordításban elveszett jelentést siratjuk, de lehetünk „az újjászületésben reménykedők”³⁸, akik a Biblia üzenetének újjászületését ünneplik a mi világunkban.

Az új hermeneutika képviselői is hozzátették a maguk kérdéseit ehhez a dilemmához. A Derrida előfutárának tekinthető Lévinas alapvetően etikátlannak tartja a fordító fellépését, aki azzal kecssegetti az olvasóit, hogy „mást” „ugyanazként” képes átadni egy új nyelven. Követője Derrida, és a már említett Steiner is egyetértene abban, hogy lehetetlen a kijelentések megismétlése (iterabilitása). Amit ma mondunk, az holnap, vagy ezer év múlva más szájából elhangozva egészen mást fog jelenteni. Ez felveti a kérdést, hogy lehetséges-e az „azonos hatás” elve, amelyet Nida igyekezett a jó fordítás ismérvévé tenni. Itt kell ismét Ortega y Gassetre utalnunk: tehet mást a fordító, mint hogy megpróbálja kiváltani közönségében azt a hatást, amelyet felismert a forrásszöveg céljaként? Érdemes egyáltalán Bibliát fordítani, ha nem hiszünk abban, hogy az üzenet – igen, veszteségekkel – átadható? Az igazsághoz tartozik, hogy sem Derrida, sem Steiner nem hagyta abba ilyen negatív hangvétellel a fordításról való gondolkodást. Derrida az iterabilitás lehetetlensége ellenére abban látja a fordítás értékét, hogy az lehetővé teszi a szöveg fennmaradását, biztosítja továbbélését. A torzult szöveg és jobb, mint a nem létező, örökre elvesző szöveg. Steiner pedig, bár nem hisz az „azonos hatás” mítoszában, Jeromossal élt egyet, aki a fordítást egy város ostromához hasonlítja, ahonnan a győztesek fogságba hurcolják a foglyokat. Ilyen a jelentés is, amit „megerőszakolva”, legyőzve és a saját uralmunk alá hajtva hazaviszünk, hogy otthon szolgálja új gazdáit. Nem túl kedves, és még kevésbé politikailag korrekt kép (Szent Jeromos mentségére legyen mondva, hogy

³⁸ Vö. K. J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1998. 389. o.

nem volt tisztában a politikai korrektség követelményével), és Steiner igyekszik annyiban árnyalni, hogy az etikus fordítónak ezt az erőszakvételt azzal kell jóvátennie, hogy ki kell egyeznie partnereivel, a forrásnyelvvél és a célnyelvvél is. Csak ezután tud megszületni a sikeres fordítás, ami Steiner szerint „hermeneutikai csoda”.³⁹

A sikeres fordítás hermeneutikai csodájának megszületéséhez Steiner négy kötelező lépést tart szükségesnek. 1. Az első a hit ugrása: a fordítónak el kell hinnie, hogy a szöveg értelmes,⁴⁰ megérthető („credo ut intelligam”) és érdemes lefordítani. 2. A második az agresszív lépés, Jeromos várfoglalási metaforája, amikor feltörjük, legyőzzük és elfoglaljuk – megértjük a lefordítandó szöveget. 3. A harmadik fázis az átvitel, az egyezkedés, a domesztikáció fázisa, megfogalmazzuk elsősorban a magunk számára az üzenetet, az új nyelven. 4. Az utolsó fázis az igazságtétel mozzanata, amikor kiengeszteljük a legyőzött forrásszöveget azzal, hogy integritását visszaállítjuk, immár az új nyelven, erőnkhez mérten a maga szépségében, teljességében. Ezzel az utolsó lépéssel tehetjük jó azt, amit elveszni hagytunk a forrásszövegből, ezzel a lépéssel válhat etikussá fogyatékos fordításunk.

Nem lehet tökéletes azonossággal fordítani, de mégis lehet etikusan fordítani. Vanhoozer szerint a jó fordítás egyszerre hűséges és kreatív. Nida hozzátenné még, hogy természetes. De ez talán nem alapkövetelmény abban az esetben, ha az alapszöveg sem hangzott természetesen az eredeti olvasóknak. De hogyan lehet a bibliafordítás hűséges és kreatív? Hogyan fordíthatunk etikusan, vagyis az olvasók iránti felelősséggel?

Nem árulunk el titkot azzal, hogy alapvetően két szemlélet vitája bontakozik ki a fenti kérdésekre adott válaszokban. Fordítsunk úgy, hogy tiszteletben tartjuk a Biblia szövegének idegenszerűségét (mint ahogyan Gadamer szerint minden szöveg „idegen” az olvasó számára, és a valódi olvasás és megértés ennek az idegenségnek a befogadását és tiszteletben tartását jelenti a megismerés folyamatában), és megpróbáljuk a forrásszöveg formai elemeit megtartani, mint amelyek integráns részei ennek az „idegenségnek”? Vagy inkább úgy fordítsunk, hogy a szöveget a maga totalitásában szemléljük, mint egyfajta „beszéd-aktust”, amely elhangzott egykor szándékokkal és szándékolt hallgatói-olvasói reakciókkal, majd megőrződött a számunkra azért, hogy

³⁹ A folyamatra utal dolgozatában Hanula Gergely is: *Anyaszentnyelvünk. A „szent nyelvek” és a fordítás*. Budapest: Argumentum, 2016. 7. o.

⁴⁰ Már nem emlékszem pontosan, hogy Kálvin vagy Platón szövegolvasása közben történt-e a budapesti teológián, amikor görög- és latintanárnunk, Déri Balázs méltatlankodó tekintettel hallgatta töredezett fordítási kísérletemet. Amikor befejeztem, visszakérdezett, hogy elégedett vagyok-e azzal, hogy a szóban forgó szöveg egy értelmetlen fordítását adtam elő. „Fel kell tételeznünk, hogy a lefordítandó szöveg értelmes” – mondta. Kevés fontosabb igazsága van a bibliafordításnak (is).

elhangozhassék közöttünk is, kiváltva a szerző (közvetlenül a szentíró, de közvetve a Szentlélek) által szándékolt hatást? Kérdés, hogy ebben a megközelítésben megengedhetjük-e magunknak azt a luxust, amit a formahű szemlélet követői ajánlanak, hogy a forma következetes megtartásával olyan „idegenséget” engedjünk a szöveg és olvasóink közé, amely az eredeti szöveg és az eredeti befogadók között feltehetően ismeretlen volt?

Az első szempont (formahűség, az idegenszerűség megtartása) támogatói talán joggal érvelhetnek amellelt, hogy a bibliafordítás akkor tölti be hagyományos küldetését, ha beleilleszkedik az egyház közösségébe, amelyben vannak olvasók (katekumenek és hívek), akik a Szentírás értelmezésében támaszkodhatnak a tanítók és a pásztorok értelmezői közösségére, és végső soron egymásra is, hiszen mindannyian a saját olvasói tapasztalataikat viszik bele a Szentírás közösségi megértésébe. Így teljes az egyházi hermeneutikai kör. Egy ilyen kontextusban a biblia formahű fordítása, amely sokkal több interpretációs eszközt, egzotikait fogódzót ad a magyarázók és az olvasók kezébe, jobban szolgálja az egyház küldetését, mint az a jelentésalapú vagy dinamikus illetve funkcionális (a későbbiekben látni fogjuk, hogy ezek a jelzők nem ugyanazt jelentik) fordítások, amelyeknek ab ovo célja, hogy levegyék az interpretáció legnagyobb terhét (az egzegézisnek azt a fázisát, ahol a hozzáértés hiánya a legnagyobb hibákat tudja elkövetni) az értelmezői közösség válláról. Mi több, ennek a fordításnak a kritikusi azt is felvetik, hogy a laikus, egyéni bibliaolvasás, amelyet ez a megközelítés a leginkább segíthet, nem biblikus, sokkal inkább jellemző a mai szekuláris, nyugati társadalomra, amely a közösségek helyett az individuum kiszolgálásában látja a célt.

A formahű fordítás jobban megőrzi az ún. biblikus stílust, amely megteremti az olvasóban annak az érzését, hogy „szent helyen” jár. Ezáltal a Biblia olvasója beléphet egy másik világba, és mindvégig benne is maradhat az olvasás folyamatában, nincsenek olyan modern, a saját korára emlékeztető elemek, amelyek ebből az elmélyedésből kizökkenhetnek. Jellemző példa erre a biblikus metaforák megőrzésének vagy feloldásának kérdése. Amikor a Zsolt 19,2 Istent „kősziklám”-nak nevezi, akkor egy sor olyan jelentést idéz fel, amely az olvasónak egzisztenciális segítséget adhat a zsoltáros helyzetével való azonosulásában. Amikor ezt a metaforát egy dinamikusabb fordítás „menedékem”-mel vagy „erősségem”-mel oldja fel, ezek az archaikus asszociációk elvesznek. Azokon a nyelveken, amelyek erős írásbeli, irodalmi és biblikus kultúrával rendelkeznek, az egyházas olvasók képesek ezeknek a metaforáknak a feldolgozására, és a biblikus kontextus „erőtere” miatt minimális a félreértés lehetősége, amelyre hivatkozva

a dinamikusabb bibliafordítások megpróbálják minimalizálni a félreértést, és egyértelműsíteni a metaforák referenciális határait. A formahű fordítás támogatóinak több érve is van (pl. a reformátori „claritas” elv és a közérthetőség igényének összemosása, a kódelmélet abszolutizálása a kommunikáció megértésében, a szövegen belüli lexikális utalások, alap- és kulcsfogalmak feloldása, megmagyarázása és ezzel szövegkohéziós szerepük megszüntetése stb.), amelyekre a dolgozat későbbi pontján (9. fejezet) még részletesebben is kitérünk. Most vessünk egy pillantást a másik oldalra, a dinamikus fordítás támogatói miért gondolják, hogy a maguk megközelítése nagyobb segítséget ad az olvasónak a Biblia olvasásában és megértésében.

A jó fordítás feltehetően inkább metafora, mint hasonlat. Ha csak arra törekszünk, hogy a forrásszöveg idegenszerűségét adjuk át, azt őrizzük meg, akkor nem adjuk hozzá a megértés dialógusához a saját és olvasóink világának szemantikai gazdagságát, és így a fordításunk is monológ marad, a szerző jól-rosszul értett, a saját anyanyelvünkön is idegenül hangzó monológja. A forrásszöveg szemantikai gazdagsága is akkor bomlik ki igazán, ha interakcióba léphet a saját nyelvünkkel és világunkkal. Vanhoozer arra hívja fel a figyelmet, hogy Nida nem véletlenül hangsúlyozta az „ekvivalencia” (megfelelés, megfeleltetés) fogalmát, és nem az „identitást” (identity, azonosság), amelyről ő is úgy gondolta, hogy fordítás révén nem elérhető. Vanhoozer szerint Ricoeur is hasonló megkülönböztetést tett, mint Nida, amikor kétféle azonosságról beszélt: az *idem* (latin: „ugyanaz”) és az *ipse* (latin: „ő maga”) azonosságáról. A kettő nem tévesztendő össze. Az *idem* mennyiségi, kvantitatív azonosságot jelöl, és ezért inkább a természettudományokban van létjogosultsága a használatának. A fordításban ami megőrzendő, az a forrásszöveg *ipse* azonossága, amely formáját tekintve ugyan változhat, szükségképpen változik is az idővel és a nyelvi-kulturális átvitelrel. Ahogyan *ipse* marad a személy is, bár megöregedett, megereszkedtek a vonásai és testtartása is görnyedtebb, de a karaktere, a személyiségjegyei ugyanolyanok maradtak, a barátai és a családja ráismer, bár fiatalkori képére már nyilván nem lehetne rávetíteni a mostani fényképét (Ortega y Gasset példája). Talán ilyen a jó fordítás is. Ráismerünk benne az eredetire, mert az eredetit kapjuk benne, de mai formában, mesterségesen konstruált idegenség nélkül.

3.1.5. Szóbeliség

Ez a jelenség egyrészt visszavezet bennünket a Szentírás megszületésének korába, másrészt előremutat egy, a nyugati keresztyénség utáni korba, amikor az egyház súlypontja északról és nyugatról áthelyeződik délre és keletre. Ez egyébként már nem a távoli jövő, hanem nagyon is a jelenünk része. A keresztyén világszervezetek nagygyűlésein az elmúlt években egyértelműen megfogalmazódott a „shift to the Global South” („eltolódás a déli félteke irányába”) felismerése. Ennek nyilvánvalóan jelei vannak úgy a teológiában, mint a bibliafordításban, amely ebből a szempontból is teológiai tevékenység.

Az elmúlt két évszázadban, amikor a nagy missziós világszervezetek, mint a bibliatársulatok vagy a Wycliffe-SIL végezték a bibliafordítások döntő többségét, ez a tevékenység kimondatlanul is a misszió eszköze volt, közvetett hatása pedig a helyi egyházak megszületése. A bibliafordításoknak ez az expanziós jellege a déli féltekén és részben a missziós szervezetek anyaországaiban is megkérdőjeleződött az 1960-as évektől. Bár mindig is különbség volt a bibliatársulatok és a Wycliffe stratégiájában ebből a szempontból,⁴¹ ma már sehol sem arról szól a bibliafordítás, hogy a misszionáriusok lefordítják a Bibliát a „bennszülöttek” számára. Ma már a helyiek fordítják a Bibliát önmaguknak, és ez része a helyi közösségek emancipációjának és keresztyén identitás-képzésének. Ezzel egy időben és ettől egyáltalán nem függetlenül megfogalmazást nyert az is, hogy a bibliafordítás a misszió korszakában a kolonizáció eszközévé vált.⁴² Az, hogy a szóbeliség mint bibliafordítási platform létjogosultságot nyerhetett, részben tehát válasz a hagyományos bibliafordításokat ért posztkoloniális vádakra. Később még foglalkozunk a posztkoloniális kritika vádjainak megalapozottságával (12.1) valamint a bibliafordító misszionáriusok és a gyarmatosítás kapcsolatával, itt csupán arra van lehetőségünk, hogy a szóbeli bibliafordítás jelenségéhez kapcsolódva leszögezzük: mindegy hogyan és milyen motivációk alapján, de tény, hogy az írásbeliséggel korábban nem rendelkező területeken az írásbeliség megjelenése nélkülözhetetlen volt a keresztyén

⁴¹ A bibliatársulatokra csak az „őskorban”, a 19. században volt jellemző az, hogy misszionáriusokkal fordították a Bibliát. A 20. században már inkább a helyi egyházak részvételére összpontosítottak a fordítás folyamatában, és a saját szerepüket igyekeztek a technikai és tudományos segítségre, illetve az anyagi támogatásra korlátozni. A bibliatársulatok által végzett fordítások színvonaláért az ún. fordítói konzultánsok (translation consultants) voltak felelősek. A Wycliffe kezdettől fogva más szerkezetben végezte a kisebb nyelveken történő nyelvészeti és – elsősorban – Újszövetség-fordítói munkát. A kiküldött fordítók a nyelv írásbeliségének létrehozása mellett a helyiek bevonásával igyekeztek lefordítani az Újszövetséget a közösség anyanyelvére.

⁴² Vö. R. C. Bailey and T. Pipper (szerk.), *Race, Class, and the Politics of Biblical Translation*. Semeis 76. Atlanta, GA.: Scholars Press, 1996. 5. o.

hit megjelenéséhez és térnyeréséhez. Ehhez képest döntően új helyzetnek tűnik a szóbeli bibliafordítások iránti igény.

De nem csak a posztkolonializmus körüli viták vezettek ide. Amint említettük, a bibliafordítás teológiai tevékenység, és mint minden teológia, ez is kontextuális. Ahogy nincs „abszolút” keresztyén teológia, hanem egyházak, hitvalló közösségek és teológusok teológiai megnyilvánulásai vannak, úgy nincs egyetlen, abszolút érvényű bibliafordítási modell sem. A bibliafordítás mindig egy adott közösségnek szól, az ő igényüket, istentisztelethez, misszióhoz, keresztyén kegyességhez való jogukat tükrözi. Ha egy közösségben a legfontosabb kommunikációs csatorna a szóbeliség – még akkor is, ha természetesen ezzel párhuzamosan működik az írásbeliség kommunikációs csatornája is –, akkor nem lehet elítélni azt az igényt, hogy szeretnék, ha a Biblia is ezen a nyelven szólalna meg, „mindenkinek a maga nyelvén”.

James Maxey tanulmányában⁴³ kifejti, hogy bár a nyugati ember számára idegenül hat, amikor a bibliai történetek „storytelling” formában hangzanak el, ez egyrészt visszavezet a Szentírás korába, amikor mind az ószövetségi történetek az ősatyákról, a teremtésről vagy a kivonulásról, mind pedig az újszövetségi Jézus–hagyomány hosszabb–rövidebb ideig szóbeli formában hagyományozódott, egészen az írásbeli lerögzítésig, amely a redakciótörténet megfigyelései szerint egyébként sem mindig volt egyszeri és statikus esemény. A nyugati kánonfelfogás és teológiai szemlélet számára különösnek tűnik, ha ez a folyamat megfordul, és újra előtérbe kerülnek a szóbeli kommunikációs folyamatok a Biblia fordításában és interpretálásában. Hasonló ez a zavarodottság ahhoz, amit egy dél-amerikai, afrikai vagy távol-kelet-ázsiai karizmatikus istentiszteleten érezhetünk, és lehet róla negatív vagy pozitív véleményünk, de ez magán a tényen nem változtat. De „Isten igéje nincs bilincsbe verve” – írja Pál apostol (2Tim 2,9), és ez igaz a saját teológiai világképünk bilincseire is.

Maxey a bibliai kor oralitásának felélesztése mellett még két motívumot említ a szóbeli bibliafordítások jelenségében. Justo Gonzales és Dorothe Sölle egymástól függetlenül írták le azt a három teológiai irányzatot a keresztyén gondolkodás történetében, amely szerintük mind a mai napig meghatározza a teológiai gondolkodást, és így a bibliafordításokat is. Az első típus (A) a Tertullianus nevével fémjelezhető afrikai iskola, amelyre a jogi gondolkodás, a szó szerinti, fundamentalista megközelítés volt a jellemző. Ennek továbbvivői napjainkban az evangélikál egyházak, amelyekre jellemző

⁴³ „Bible Translation as Contextualization: The Role of Orality” in *Missiology: An international Review* 2010. vol 38 (2). 173-183. o.

a formális bibliafordításokhoz való ragaszkodás. A második típus (B) az alexandriai iskola és Órigenész, akit inkább a „liberális” jelzővel illehetünk, jellemzője az allegorikus, akadémikus irányultság. Maxey azt inkább a funkcionális vagy jelentésközpontú fordításokkal azonosítja. A harmadik teológiai archetípus az antiókhiai iskola,⁴⁴ amely a legrégebbi keresztyén egzisztenciális hagyományt őrizte, és jellemző volt rá az erős történetiség, valamint a bibliai történeti események (akkori) jelenre vonatkoztatása. Gonzales ebben az iskolában a felszabadítás-teológiák előfutárát látja, és ez az iskola adná Maxey értelmezésében a szóbeli kultúrákban készülő posztkoloniális bibliafordítások teológiai legitimációját. Míg az első két típus bibliafordításai állandó legitimitással rendelkeztek a teológiatörténetben, a harmadik hangot az elmúlt két évszázadban háttérbe szorították. De nem volt ez mindig így az egyháztörténelemben. A 8. században Kínából ismerünk olyan bibliafordítást, amely kínai nyelven, sőt buddhista terminológiával készült, a császár engedélyével. A 9. században pedig a szászok között született olyan evangélium-fordítás, amely nemcsak a szászok nyelvén, de az akkori kulturális-történeti közegbe ágyazva szólaltatta meg Jézust. A „rendhagyó” bennszülött fordítások története tehát nem a 20. században kezdődött. Maxey szerint az 1960-as évektől megjelenő szóbeli bibliafordítások mögött az inkulturáció (a keresztyén hit átültetése a helyi kultúrába és gondolkodásba) és a felszabadítás/emancipáció iránti igény játszott fontos szerepet.

A Neh 8 kapcsán korábban már utaltunk arra, hogy az első bibliafordítás (és a kanonizáció jelensége) a törvény hangos felolvasásával és szóbeli interpretálásával kezdődött. Ha innen nézzük, nem is olyan lehetetlen a szóbeli Biblia. Mi erre a jelenségre másodlagos médiaként tekintünk (hangoskönyv, audió Biblia, felolvasó szoftver vakoknak és gyengénlátóknak), mert a kultúránk még mindig írásbeli, ha már nem is könyvkultúra. A világnak azonban vannak olyan részei, és a keresztyének többsége már itt él, ahol az „Így szól az Úr...” valódi, hús vér ember szájából elhangzó megszólítás.

3.2.1 Szövegkritika

⁴⁴ Az antiókhiai iskola képviselőjeként Gonzales – különös módon – Irenaeust jelöli meg. Irenaeus szmirnai születésű volt, ott is élt, míg nem 170-180 között Galliába, a mai Lyonba költözött. Különösebb kapcsolata az antiókhiai iskolával számomra nem ismeretes, hacsak Antiokhiai Theophilosz és Ignatius Irenaeus műveire gyakorolt hatását nem tekintjük annak. vö. M. T. Clark, „Irenaeus” in E. Ferguson, *Encyclopedia of Early Christianity*. New York – London: Garland, 1998. 587–588. o.

A szövegkritika a Biblia alapszövegének meghatározásával foglalkozik. A közhiedelemmel ellentétben nem azzal, hogy kritizálja a Biblia szövegét, hanem azzal, hogy a fennmaradt és az írásbeli hagyományozás folyamatában önkéntelen másolási hibáktól sújtott olvasatok között diakronikus tudományos, irodalmi és logikai eszközökkel (napjainkban már számítógépes szoftverekkel is) megállapítsa a legvalószínűbb eredeti olvasatot. Mivel a bibliafordítás ebből az eredeti olvasatból készül, ez a diszciplína igen fontos a bibliafordítók számára. Sommásan fogalmazva: nem mindegy, hogy mit fordítunk. A szövegkritika ugyanakkor nagyon speciális tudást és tapasztalatot igénylő tudomány, amelynek nem kell, hogy minden bibliafordító a szakembere legyen. Mivel kiváló kritikai szövegkiadások állnak rendelkezésünkre mind az Ószövetség, mind az Újszövetség szövegével, ezekre a fordítók a leggyakrabban nyugodtan ráhagyatkozhatnak. Természetesen a bibliafordító szakbizottságnak jogában áll a rendelkezésre álló források alapján egy-egy helyzetben más olvasatot követni, mint a választott szövegkiadás főszövege, de egyrészt ezt csak a tudományos integritás határain belül teheti meg, másrészt jól meg is kell tudnia indokolni a fordítást befogadó és azt használatba vevő egyház(ak) és a szakmai felügyeletet ellátó fordítói konzultáns számára.⁴⁵ A bibliafordító világszervezetek segédkönyvei rendszerint világosan vázolják az egyes eltérő olvasatok fordítási következményeit, ezért a döntések, amelyeket a szakbizottság meghoz, nem légtüres térben születnek.⁴⁶

Az egyházak recepciója különösen fontos eleme a szövegkritika és a bibliafordítás kapcsolatának. A mai fordításokat gyakran éri kritika az egyházak részéről amiatt, hogy a régebbi bibliakiadásokban használt ószövetségi versszámozás helyett a Biblia Hebraica Stuttgartensia számozását vagy a Textus Receptus helyett a Nestle–Aland illetve az azzal azonos The Greek New Testament (United Bible Societies) görög főszövegét követi. Ennek az az oka, hogy a régebbi bibliakiadások (mint az 1908-as Károli Biblia) által követett alapszöveget a mai szövegkritika sok helyen túlhaladottnak, a feltételezett eredetitől eltérőnek ítéli, és ezeken a helyeken más olvasatokat tart követendőnek. Ez nyilvánvalóan feszültséget teremthet az adott egyházi közösség új bibliafordítás iránti nyitottságában. A feszültség két irányban oldható fel.

⁴⁵ RÚF 2014 szövegkritikai döntéseihez vö. Kustár Z. *A protestáns Revideált újjordítású Biblia (RÚF 2014) ószövetségi részében végzett módosítások. Elvek, eredmények, tartalmi indoklások.* Debrecen: DRHE, 2017. 24. o.

⁴⁶ Jó összefoglalást ad a rendelkezésre álló szövegkritikai segédkönyvekről Graham Ogden, „Biblical Studies and Bible Translation” in T. Wilt, *Bible Translation*, 153-177. o., különösen is a 156-159. oldalakon.

Egyrészt a fordítók felelőssége, hogy nem csak a fordítás tényével, hanem munkájuk előzetes kommunikációjával is „neveljék” az egyházi közösséget, elsősorban az egyházvezetőket és az egyház véleményformálóit. A keresztyén hit történeti tényeihez tartozik, hogy nincsenek a kezünkben a szentírók által leírt eredeti kéziratok, mint ahogyan az is, hogy az általunk ismert szövegek évszázados másolási folyamatot követően állnak előttünk. Ebből törvényszerűen következik az, hogy a másolási hibák ott vannak a kéziratokban.⁴⁷ De ezzel az akadállyal együtt a lehetőség is adott, hogy a tudomány eszközeivel mindent megtegyünk azért, hogy a folyamatot visszakövessük egészen az eredeti olvasatig, vagy ahogyan azt az Újszövetség esetében ma egyesek javasolják, az első „szövegkiadásig”.⁴⁸ A szövegkritika és a Biblia eredeti szövegének keresése tehát nem a hitetlenség jele, hanem Isten gondviselő munkájában való részvétel értelmünkkel és a tudomány eszközeivel, amint hogy Isten a Szentírás továbbadását emberekre bízta, és bizonyára számolt mind az emberi tévedés, mind az azt korrigáló tudomány lehetőségeivel.⁴⁹

Másrészt a fordítóknak is mérsékletet kell tanúsítaniuk a szövegkritika új eredményeinek megjelentetésében és az új bibliafordítások publikálásában. Amint mondtuk, a Biblia mindig valakik számára készül, nem légüres térben, nem *l’art pour l’art* tevékenység. Ezért a befogadó egyházak meglévő „kánonja” meghatározó szempont az új bibliafordítások elkészítésében. A RÚF 2014 szöveggondozói munkája során a revíziós munkabizottság kijelentette, hogy tiszteletben tartja az 1975–1990-es új fordítás szövegkritikai döntéseit, ha mégis a bibliatudomány mai állásának megfelelően máshogy kell döntenie,⁵⁰ igyekszik elkerülni a főszöveg verseinek vagy nagyobb szövegegységeinek elhagyását. Ez némileg „tudománytalan” szempontnak tűnhet, de

⁴⁷ Bruce Metzger említi a kézirati hagyományozás klasszikus buktatói között az 190-es számú 14. századi görög kéziratot, amelynek másolója a Lk 3,23-28 előtt fekvő szövegét, amely két hasábian volt leírva, úgy másolta át, hogy folyamatosan összeolvasta a két hasáb sorait. Az ilyen tévedések persze könnyen észrevehetőek. Nehezebb feladat az 1Thessz 2,7 *népioi/épioi* (gyermek/szelídek) olvasatai között dönteni, amelyek szinte egyformán jó külső szövegtekstusokkal rendelkeznek, és illeszkednek a kontextusba is. A RÚF 2014 itt meghagyta az 1990-es *épioi/szelíden* olvasatát, holott az újabb szövegkiadások a *lectio difficilior*-t ajánlják. B. Metzger, „Persistent Problems Confronting Bible Translators” in *Bibliotheca Sacra* 150 (July-September 1993), 273-84. o.

⁴⁸ Vö. D. Trobisch, *The First Edition of the New Testament*. Oxford: OUP, 2000. 6–7. o.

⁴⁹ Az egyház hitének, a szövegkritikai döntéseknek és a bibliafordítások befogadásának kapcsolatához vö. Paul Ellingworth, „Theological Reflections on the Textual Criticism of the Bible” in *TBT* 46 (1995), 119-125. o.

⁵⁰ Jó példája a döntéseknek, ahol mind szövegkritikai, mind egzisztenciális-fordítási okok miatt korrigálnunk kellett az 1990-es kiadást az 1Kor 7,36: 1990-es: „Ha pedig valaki azt gondolja, hogy tisztességtelenül bánik hajadon leányával, ha eljár felette az idő, és mégis hajadon marad, tegye meg, amit akar, nem vétkezik: adja férjhez.” 2014-es: „Ha pedig valaki azt gondolja, hogy tisztességtelenül bánik jegyesével, és már nem tudja magát fékezni, és így érzi szükségesnek, tegye meg, amit akar, nem vétkezik: vegye feleségül.”

éppen a befogadó egyházak érzékenységét igyekeztünk ezzel a döntéssel tiszteletben tartani. Nem véletlen, hogy a UBS fordítói konzultánsa, Dr. Lénart de Regt sem emelt kifogást a megoldás ellen. A United Bible Societies az elmúlt évtizedekben sokkal nagyobb érzékenységet tanúsít a bibliafordításaiban az egyházi recepció iránt. Korábban elképzelhetetlen lett volna a világszervezet gyakorlatában az, hogy több ortodox egyházzal is megállapodást írtak alá arról, hogy a UBS által készített Ószövetség-fordítások alapszövege ezekben az országokban nem a MT, hanem a LXX lesz, mégpedig annak egyházi használatban lévő változata, amely alkalmasint eltérhet mind a Rahlfs–mind a Göttingeni LXX–kiadástól. Az ok egyszerű, nem akartak olyan fordításokban részt venni, azokat finanszírozni, amelyeket aztán az ország lakosságának 98%-át képviselő ortodox egyház ignorál.

Miután elhelyeztük a szövegkritikát a bibliafordítás folyamatában, érdemes néhány gyakorlati szempontot is említeni, amit a fordítóknak figyelembe kell venniük munkájuk során. A szövegkritikával foglalkozó szakemberek és a bibliafordítók nem azonos szempontból közelítenek a szöveghez. A szövegkritikusok a problémákat izoláltan szemlélik, jelentkezzenek azok a szavak, a mondatok, a versek vagy a nagyobb szövegegységek szintjén. A bibliafordítónak azonban rangsorolnia kell a szövegkritikai dilemmákat, és a nagyobb szövegegységek felől kell haladnia a kisebbek felé. Ha már egy magasabb szintű szövegegység kontextusa és jelentése eldöntött, akkor az alsóbb (vers, mondat vagy szó) szinteken jelentkező problémák értékelésében meg van kötve a keze, hiszen legyen bármilyen jól dokumentált, vagy illeszkedjen bármilyen jól a szerző stílusába egy szót érintő *varia lectio* (eltérő olvasat), ha az nem illeszkedik a kontextusba, a fordító nem választhatja, hiszen neki azzal a hipotézissel kell végeznie a munkáját, hogy értelmes diskurzust, koherens szöveget fordít. Vagyis a fentebb említett (3.1.2) szemantikai vizsgálat eredménye bizonyos értelemben determinálja a szövegkritikai ajánlások elfogadásának lehetőségét.⁵¹

Amikor a szövegkritikai problémák fordítási szempontból neutrálisak, vagy amikor az eltérő, de azonos súlyú olvasatok eltérő stílusú fordítást tesznek lehetővé, megvan a fordítók szabadsága arra, hogy az általuk készített fordításba (fordítási típus,

⁵¹ Vö. J. de Waard, „The Translator and Textual Criticism. With Particular reference to Eccl 2,25” in *Biblica* 60 (1979), 509-529. o. Érdekes példát hoz a szövegkritika, a nyelvtani elemzés és a szemantikai vizsgálat közötti szoros összefüggésre az Ézs 41,23 kapcsán Adrian Schenker „Translation and Textual Criticism: The Case of Two Competing Readings, Both of Which Make Good Sense” in *TBT* 66:1 (2015), 56-60. o.

célközönség, nyelvi szint stb.) illeszkedő megoldást válasszák. Ez azt is jelenti, hogy amikor valaki kritizálja egy fordítás szövegkritikai döntéseit, nem szabad izoláltan szemlélnie a problémákat, hanem figyelembe kellene vennie a fordítás jellegét, szándékolt célközönségét és a többi szempontot is, amelyek mind befolyásolják a fordítók döntéseit.

3.2.2 Forráskritika, redakciókritika és az újabb kritikai irányzatok

Amikor Luther a wormszi birodalmi gyűlésen arra hivatkozott védekezésében, hogy csak a Bibliából vett érvek előtt hajlandó meghajolni, akkor elindított egy olyan folyamatot, amely addig ismeretlen volt. Az egyházi dogmatika vezetése alól felszabadította az egyént, aki a Szentírást ihlető Szentlélek közvetlen vezetése által maga tudja megítélni a Biblia jelentését és jelentőségét önmaga számára. Ezt a folyamatot tetőzte be a 17. és 18. századi felvilágosodás, amely az egyén ítéletének mércéjeként immár nem annyira a Szentlelket, mint az értelmet és a történelmet jelölte ki. Kétségtelen tény, hogy a felvilágosodás a szellemtudományokban, és sajnos a teológiában is – miután ledöntötte trónjáról a dogmatika régi bálványát –, új bálványt teremtett: a történelmet. Ebben az időszakban gyökereznek azok a kritikai irányzatok, amelyek célja – eredetileg – nem az lenne, hogy „kritizálják” a bibliai szöveget, hanem hogy a történeti vizsgálatnak és a ráció ítéletének (ez a kritika mögött rejlő *krinó*, *krima*, *kritikios* szavak értelem) vessék alá mindazt, amit a bibliai szövegből megismerünk. Szemlélhetnénk ezt a folyamatot ellenségesen is, hiszen úgy tűnhet, hogy valóban sok felesleges kört futottak be e kritikai tudományok képviselői anélkül, hogy a legtöbb kérdésben érdemi konszenzusra sikerült volna jutniuk. De hiba volna a „végeredmény” látszólagos hiánya miatt teljesen lemondani ezekről a kutatásokról, mert valójában részeredményeikkel jelentősen hozzájárulnak ahhoz, ahogy a Biblia könyveit ma értjük. A Bibliának ugyanis letagadhatatlan történeti orientáltsága van, még ha ezt a legtöbb esetben alá is rendeli a teológiai orientációnak. A történeti orientáltság mégis feljogosít bennünket a különböző kritikai irányzatok eredményeinek mérlegelésére – bár szigorúan a teológiai keretek között, már amennyiben teológusként közeledünk a Bibliához, és nem történészként vagy „szubjektív” vallástudósként.

A forrás- és a redakciókritika olyan bibliai utalásokból igazolja kutatásainak legitimitását, mint az 1Móz 12,6 vagy a 2Krón 25,26, amelyekből arra következtethetünk, hogy a leírt események ideje nem azonos a leírás idejével, a leírás több fázisban ment

végbe, illetve hogy maguk a szentírók is különböző forrásokra támaszkodtak a bibliai szöveg megírásában. Az Ószövetségben a forrás- és redakciókritika leginkább a Pentateuchos-kutatásban játszott meghatározó szerepet. Itt a cél a különböző irodalmi rétegek és szerkesztési fázisok elkülönítése volt, míg a prófétai irodalom vizsgálatában a hangsúly inkább a prófétai anyag tradálására, továbbadására, a prófétai iskolák szerepére esett (például Ézsaiás és Ámós könyvében). A Zsoltárok könyve és a bölcsességirodalom esetében különösen foglalkoztatja a kutatókat a kánaáni-ugariti vagy egyéb kultuszi háttér illetve a korabeli ókori bölcsességirodalommal való összefüggések.

Az Újszövetség vizsgálatánál a forráskritika a szinoptikus evangéliumok mögötti szóbeli és feltételezett írásbeli hagyományokra kíváncsi, míg a redakciókritika elsősorban Lukács és Máté evangéliumát, és a negyedik evangéliumot vizsgálja. A vizsgálat a legtöbb esetben nem öncélú, igyekszik olyan következtetéseket levonni a szerkesztés módjából, amelyek segítenek az evangéliumok teológiai üzenetének, irányultságának jobb megértésében. Elég nehéz konszenzusos határokat meghúzni a szent könyvek szerkesztési fázisai között, és e helyütt elégnak tűnik annyiban összefoglalni ezeket az erőfeszítéseket, hogy szinte minden vizsgált könyvnél kiderült, hogy nagyon összetett, komplex folyamatról van szó. Természetes, hogy ha nem monokróm egységként kezeljük egy bibliai könyv szövegét, hanem elkülönítjük benne az egymásra épülő szerkesztési rétegeket, az befolyásolja az adott szöveg értelmezését. Ez az a pont, ahol a bibliafordítás, az egzegézisen keresztül, kapcsolatba kerül a forrás- és redakciókritikával.

Van azonban egy fontos különbség a kritikai vizsgálatok és a bibliafordítás folyamata között. Amint a szövegkritika esetében is láthattuk (amit az angol szaknyelv „lower criticism”-nek nevez az itt tárgyalt „higher criticism”-hez képest), a bibliafordítók nem engedhetik meg maguknak, hogy a problémákat izoláltan szemléljék: a szöveg mikroszintjén jelentkező problémák megoldása nem független a makroszinten felismert megoldásoktól. Így van ez a forrás- és redakciókritika eredményeivel is. Az eredmények beépülhetnek a bibliafordítói munkába, de csak az egzegézis közvetítésével, amennyiben segítenek megérteni a makrostruktúrák jelentését. A kritika által feltárt szövegelemek, amelyek a források határait jelölik vagy a szerkesztési folyamatra utalnak („varratok”, eltérő szóhasználat, ismétlések és duplumok, ellentmondások a szövegben stb.) nem használhatók önmagukban a fordítói munkában, ezeket sem kiemelni, sem elsimítani nem feladata és célja a bibliafordítónak.⁵² Nyilván egy formahű fordítás

⁵² S. H. Doty, *The Paradigm Shift in Bible Translation in the Modern Era With Special Focus on Thai*. Ph.D. disszertáció. Auckland: University of Auckland, 2007. 22. o.

alkalmasabb arra, hogy ezeket a szövegi elemeket megjelenítse, mint a dinamikus fordítás, de egyiknek sem feladata, hogy „alapszövegül” szolgáljon a kritikai kutatáshoz. A forrás- és redakciókritika valódi terepe az eredeti nyelvű szöveg, a fordítás ezeknek a kutatóknak végső soron mellékes terület. Nem véletlen, hogy e kritikai irányzatok kutatásai meglehetősen értelmetlennek tűnnek azok számára, akik a Biblia szövegét csak fordításban ismerik, tehát a bibliaolvasók döntő többségének.⁵³

Az etikus bibliafordítók nem vihetik bele a bibliafordításba saját kritikai-tudományos meggyőződésüket, mert az felboríthatja a hagyományos bibliafordítás formai és tartalmi hangsúlyait, ami közvetlenül veszélyezteti a bibliakiadás egyházi recepcióját.⁵⁴ Nida egyenesen óvott attól, hogy a bibliafordítók közvetlenül érvényesítsék a fordításban a forrás- és redakciókritika eredményeit (például a zsoltárfordításban nem utalhatnak explicite a kánaáni kultikus forrásszövegekre, vagy az evangéliumokban nem fordíthatják Jézus feltételezett „eredeti” arám mondásait, amelyeket az evangélisták hallottak és görögre fordítottak), mert ilyenkor elveszítik szem elől az eredeti hallgatókat/olvasókat, akik a kanonikus szöveget már az előttünk lévő formájában, nyelvén ismerték. Ha fordításunkkal ekvivalens hatás elérésére törekszünk, akkor nem kerülhetünk időben a zsoltárok vagy az evangéliumok eredeti célközönsége elé.⁵⁵

A forráskritika (és benne a szinoptikus-kutatás) talán legkézenfekvőbb haszna a gyakorlati bibliafordítás szempontjából, hogy tudhatjuk, az Újszövetség fordítását Márk evangéliumával kell kezdeni, mert az ott alkalmazott fordítási megoldások nagyban megkönnyítik majd Máté és Lukács evangéliumának fordítását: könnyebb nyomon követni, hogy mi szó szerinti, és mi szerkesztési változtatás Márk szövegéhez képest (ehhez nem kell feltétlenül vallania a bibliafordítónak a márki elsőség elméletét, egyszerű praktikus megfigyelés).⁵⁶

(<https://researchspace.auckland.ac.nz/bitstream/handle/2292/2458/02whole.pdf?sequence=2> – utolsó megtekintés: 2017. július 21.)

⁵³ Talán ettől nem is független e kritikai irányzatok és tudományos eszközök egyházon belüli értetlen és negatív megítélése. Vö. S. Zimmer, *Árt-e a hitnek a bibliatudomány? Egy konfliktus tisztázása*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2009. 5–9. o.

⁵⁴ A RÚF 2014 munkálatai során az 1-2Krón szakaszcímei, amelyek korábban hagyományosan az 1-2Sám és az 1-2Kir szakaszbeosztását követték, néhol megváltoztak és „önállóbbak” lettek, jobban követve a Krónikás szövegének a logikáját. Ez talán nem történt teljesen függetlenül Kustár Zoltán Krónikás forrásművei iránti személyes érdeklődésétől, de a másodlagos revízió és kontrolrevízió munkatársai szerint nem ártott az új bibliakiadás használhatóságának, és sokszor példákat találtunk ezekre a megoldásokra a kontroll-bibliafordításokban is.

⁵⁵ FOLTA, 20. o.

⁵⁶ Ehhez képest a RÚF 2014 újszövetségi revíziójában sajnos Máté evangéliumán kezdtük el a munkát, meg is tapasztaltuk ennek a figyelmetlenségnek a hátrányait a konkordáns szövegek vizsgálata során.

Van azonban egy olyan kritikai irányzat, amely megközelítésében közelebb áll a bibliafordításhoz: a kánonkritika vagy kánoni megközelítés. Ez az 1970-es években, B. S. Childs⁵⁷ és J. Sanders⁵⁸ műveiben jelentkező irány arra helyezte a hangsúlyt, hogy a bibliai könyvekben található források, hagyományok és szerkesztési rétegek a maguk végső értelmét egzegetikailag csak a teljes könyv kontextusában és annak kanonikus szerepében nyerik el. Ugyanígy az egyes bibliai könyvek is elsősorban a kánonban betöltött helyük és szerepük alapján értelmezendők. Graham Ogden⁵⁹ hozza azt a példát, hogy bár Lukács evangéliuma a szerző szándéka szerint eredetileg az Apostolok cselekedeteivel egy egységet képezett, mai helyét és szerepét illetően egy a Jézusról szóló evangéliumok közül, és velük együtt hivatott megjeleníteni az apostoli bizonyoságtételt Jézus Krisztus személyéről. A kánoni megközelítés tehát visszaigazolja a bibliafordítás szemantikai és szövegkritikai vizsgálata során is megtapasztalt igazságot az izolált értelmezés veszélyeiről, és a szövegi makrostruktúrák elsőbbségéről a mikrostruktúrákkal szemben.

Vannak olyan modern vagy inkább posztmodern kritikai irányzatok, mint az olvasóközpontú (reader-response criticism) vagy a feminista megközelítés, amelyeket még ilyen röviden sem tárgyalhatunk, hiszen relevanciájuk a bibliafordításban még a fentebb tárgyaltakénál is kevésbé kézzelfogható, vagy egyenesen káros. Vanhoozer megkülönböztetése a „poetry” és a „politics” között különösen hasznos ebben az esetben. Nyilván minden bibliafordítás-elméletnek vannak hangsúlyai, amelyeket meg akar jeleníteni a fordítás során. De ez soha nem ölthet olyan mértéket, hogy az olvasó elmélyedését a bibliai szövegben („poetry”) megakadályozza azáltal, hogy a bibliai szöveget ideológiai zászlóként emelje a magasba az olvasó előtt, és ezáltal meg akarja nyerni a maga meggyőződésének („politics”). Valami ilyesmi történik akkor, amikor a bibliafordítás teret enged ezeknek az irányzatoknak a szöveg fordításában. A bibliafordítás a Bibliáért van, és a bibliafordító soha nem használhatja arra a Bibliát, hogy saját ideológiai elkötelezettségének szócsöve legyen.⁶⁰

3.2.3 Egzegézis

⁵⁷ *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia: Westminster, 1970.

⁵⁸ *Torah and Canon*. Philadelphia: Fortress Press, 1972.

⁵⁹ Vö. G. Ogden, „Biblical Studies and Bible Translation” in T. Wilt, *Bible Translation*, 165. o.

⁶⁰ Vö. Vanhoozer, 367–389. o. és Ogden, 168-169. o.

Azután, hogy a bibliafordítók megállapították, milyen szövegből fordítanak, és ez a szöveg történeti szempontból milyen jellemzőkkel, összetettséggel rendelkezik, ami befolyásolhatja a jelentését, még mindig hátra van a fordítást megelőző legfontosabb lépés: a szöveg közvetlen jelentésének megértése, vagyis az egzegézis. Ez az a művelet, amelyhez a teológusok és bibliakutatók a legtermészetesebb módon viszonyulnak, itt vannak a leginkább „elemükben”. Magyarországon és más országokban, ahol gazdag biblikus irodalommal, kulturális örökséggel és évszázados hagyományokkal büszkélkedő erős teológiai felsőoktatással rendelkezünk, egészen más ennek a „segédtudománynak” a megítélése és a szerepe a bibliafordítás folyamatában, mint azokon a missziós területeken, ahol a fordítók ritkán vehetnek részt évekig biblikus teológiai képzésben. A magyarországi bibliafordításokat hagyományosan mindig teológiai tanárok, vagy a közreműködő egyházak legfelkészültebb biblikus tudósai végezték. A Magyar Bibliatársulat szöveggondozó bizottságában is csak 2015-ben változtattuk meg azt a szabályt, hogy a szöveggondozó bizottság tagjai csak tanszékvezető biblikus tudósok lehetnek. Napjainkban már a teológiai fakultások biblikus tanszékei nem „egy emberesek”, akár két-három közel azonos felkészültségű tudós is együtt dolgozhat, és nem volt értelme tovább a tanszékvezetőkre korlátozni a bibliafordítás–szöveggondozás felelősségét. Ha úgy tetszik tehát, az egzegetikai tudás a magyarországi és európai–amerikai kontextusban végzett bibliafordításokban adottnak vehető.

Az eltérő kontextusú bibliafordításokban az egzegézis ismeretének eltérő jelenléte miatt kétféle veszélyt állapíthatunk meg. Ahol nem ismerik az egzegézis metodikáját, ott hajlamosak ennek az értékét alá is becsülni.⁶¹ Ennek következményeként sok „missziós” bibliafordításra jellemzőek az egzegetikai tévedések, félreértések, dogmatikai alapú belemagyarázások. Természetesen a jó egzegetikai szakirodalom gondos felhasználása ilyen helyzetekben is enyhítheti a veszélyeket, de a tapasztalat az, hogy még a szakirodalom által feltárt megoldási lehetőségek mérlegeléséhez is szükség van némi egzegetikai előképzettségre és mindenek előtt tapasztalatra.

⁶¹ Sajnos még ma sem ritka, hogy egy bibliafordítási projektben olyanok dolgoznak, akik közvetítőnyelvből kénytelenek az első fordítást elvégezni, amit aztán kvalifikáltabb ellenőrök, fordítói konzultánsok ellenőriznek. Magyarországon például így készült az ún. Egyszerű fordítás, ami a gazdag és nagy múltra visszatekintő magyarországi bibliafordítási hagyomány szempontjából nézve eléggé szomorú jelenség. Sajnos azonban egy létező igényt is kifejez e fordítás széleskörű elterjedése: egzegetikai irányultságú fordításainkat sokan nehezen érthetőnek tartják. Vö. Fabiny T.–Pecsuk O.–Zsengellér J. (szerk.), *Felebarát vagy embertárs. Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon*. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont Alapítvány–Luther Kiadó–Kálvin Kiadó, 2014. 165–172. o.

A másik veszélyt jobban ismerjük a magyarországi bibliafordítói gyakorlatból. Mivel a Bibliát nálunk hagyományosan bibliamagyarázók fordítják, hajlamosak az egzegézis túlértékelésére, illetve arra a feltételezésre, hogy a jó és felkészült egzegéta egyszersmind természetesen jó és felkészült bibliafordító is. Ez azonban sajnos nem igaz.⁶² Az egzegéta bibliafordítók olyan sokáig „élnek együtt” az eredeti szöveggel, és olyan bensőséges kapcsolatot ápolnak az eredeti nyelvvel, hogy elveszítik az érzékenységet arra, hogy meglássák, mi okozhat megértésbeli nehézséget annak az olvasónak, aki csak a célnyelvű fordítást ismeri. Ugyancsak hajlamosak az egzegéták túlbecsülni a magyarázó jegyzetek, lábjegyzetek jelentőségét és segítségét a fordítás megértésében. Sajnos a tapasztalat azt mutatja, hogy ha a fordítás félreérthető, és a jegyzettől várják a fordítók a félreértés eloszlatását, akkor az olvasók többsége nem olvassa el a jegyzetet, és szükségszerűen félreérti a fordítást.

Az elkötelezett egzegéta bibliafordítókra leselkedő másik veszély ismét csak a biblia nyelvével kapcsolatos speciális kapcsolatukból ered. A „szent nyelv” elnevezés, amellyel gyakran illetik a bibliai hébert és a görögöt (és mellette a latint), azt is jelenti sok biblikus tudós számára, hogy ezeknek a nyelveknek a kétségtelen teológiai és történeti szerepe mellett valamiféle különleges lingvisztikai „szentsége” is van, vagyis más nyelveken alapvetően lehetetlen visszaadni azt, amit héberül vagy görögül nyilatkoztatott ki Isten a Szentírásban. Hiszen Isten éppen ezért választotta ki ezeket a nyelveket! Innen ered az igyekezet, hogy a bibliafordítás folyamatában minimális formai változtatásokkal, mintegy kényszerű engedményként fordítsunk a különböző nyelvekre. A régebbi bibliafordításokban hasonló megfontolásból még dőlt betűvel jelezték is az „oda nem illő”, csak a célnyelv miatti engedményként befurakodott, tehát „kevésbé szent” szavakat.

Ez a meggyőződés azonban tudományosan igazolhatatlan, és alapvetően teológiaiilag is hibás és keresztyénietlen alapokon nyugszik. Mégis, érdekes módon egyszerre jellemző sok, egyébként kiválóan felkészült biblikus teológusra és a teológiaiilag naiv, képzetlen, de annál fundamentalistább meggyőződésű hívekre. A bibliai héber (és arámi) és koiné görög „szent nyelvi” státusa meggyőződésünk szerint történeti eredetű, és nyelvészeti szempontból ellentmond az archeológiai leletekben talált, bibliai héberrel rokon kánaáni vagy ugariti feliratok, a nem biblikus holt-tengeri

⁶² Vö. J–C. Margot, „Exegesis and Translation” in *Evangelical Quarterly* 50.3 (July–Sept 1978), 156. o. Uő, *Traducir sin traicionar. Teoría de la traducción aplicada a los textos bíblicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. 41–59. o.

szövegek, illetve a szekuláris koiné görög nyelvű papiruszok (például mágikus ráolvasások, vagy átokfeliratok) tanúságtételének. Teológiai szempontból pedig ellentmond az inkarnáció univerzalitásának és a pünkösti nyelvcsoda üzenetének. Jézus Krisztus minden emberért jött el és halt meg, majd támadt fel a kereszten, nem csak azokért, akik héberül vagy görögül tudták és tudják majd a jövőben olvasni a Szentírást. A jeruzsálemi zarándokok pedig valamennyien a maguk nyelvén hallották az apostolok igehirdetését, és ez a csoda határozza meg alapvetően a keresztyén misszió és a bibliafordítás legitimitását.

A jó egzegézis, bár alapvető feltétele a jó bibliafordításnak, önmagában nem teremti meg a jó fordítást, ha nem párosul nyelvészeti, stilisztikai és kommunikációelméleti ismeretekkel. Ennek a felismerése tette szükségessé a bibliafordítói bizottságok megjelenését, hiszen régebben talán voltak olyan polihisztorok, akik mindezeket, és még a korábbi fejezetekben említett szükséges segédtudományokat is önmagukban egyesítették (vagy ezt gondolták magukról), manapság azonban már inkább a fordítóbizottság tagjainak gondos kiválasztásával⁶³ vagy a munkafázisok protokolljának betartásával bizonyosodhatunk meg arról, hogy minden szakértelem reprezentálva lesz a munka során. A bibliafordításban részt vevő biblikus teológiai tanárok sokszor csak azt a szempontot tartják szem előtt, hogy a fordítás pontos vagy „hűséges” legyen. Ez természetesen a legfontosabb szempontok egyike, de ha nem párosul a Nida által emlegetett „természetességgel” a befogadó nyelven, akkor minden *szándékolt* pontossága ellenére mégis félreérthető lesz – nyelvi okokból. Ugyanakkor a nidaei elvek alapján készített bibliafordításokat is gyakran érte az a vád, elsősorban éppen a biblikus teológusok részéről, hogy a természetességet előnyben részesítik a pontossággal szemben. Ezt Nida nyilván visszautasítaná, és az egzegetikailag pontatlan vagy „hűtlen” fordításokat ő maga sem fogadná el jó fordításnak. Margot⁶⁴ idézi a reneszánszig visszanyúló közmondást, hogy a fordítás olyan, mint a nő: vagy szép és akkor hűtlen, vagy hűséges, de akkor csúnya. Nida hagyományát követve a bibliatársulatok bibliafordítói alapvetően idealisták ebben a kérdésben: rendületlenül hiszünk a szép és hűséges nőkben.

Éppen azért, mert az jó egzegézis önmagában nem elegendő a jó fordításhoz, de a jó bibliafordítás sem nélkülözheti a jó egzegézist, fontos, hogy a bibliafordítói munkában mind a kommentárokat, kézikönyveket és más egzegetikai szakirodalmat, mind pedig a

⁶³ Vö. *TAPOT*, 174–181. o.

⁶⁴ Margot, „Exegesis and Translation”, 157. o.

nagy bibliafordító szervezetek (UBS, SIL) rendelkezésre álló fordítási szakirodalmát⁶⁵ felhasználják a bibliafordítók munkájuk során. A két szakirodalom-csoportnak ugyanis nem azonos a fókusza. Míg egy kommentár megelégedhet azzal, hogy a munkafordításában magyartalanul vagy mesterkélten, körülírással, esetleg parafrázálva fogalmazza meg a fordítási problémát, vagy olyan kijelentésekre ragadtatja magát, hogy a héber „heszed” szó lefordíthatatlan, a fordítói segédkönyvek kifejezetten a lehetséges fordítási nehézségekre és azok megoldási alternatíváira helyezik a hangsúlyt.⁶⁶ Tévedés lenne ugyanakkor azt gondolni, hogy a fordítói szakkönyvek helyettesíthetik az egzegetikai szakirodalom gondos vizsgálatát, hiszen sok kérdésben nem is tárgyalják mélyrehatóan az egyes fordítási megoldások mögött rejlő egzegetikai nehézségeket. Metzger⁶⁷ több olyan egzegetikai problémát sorol fel, amelyeknek közvetlen fordítási következménye van. A görög szöveg központozása (amelyet a kéziratokban csak a 8–9. századtól kezdtek következetesen alkalmazni) például sokszor egyszerre állítja nehezen megoldható helyzet elé az egzegetikát és a bibliafordítókat. Ezen belül János evangéliuma különös előszeretettel hagyja az olvasót bizonytalanságban azzal kapcsolatban, hogy hol végződik egy-egy idézet, és hol kezdődik az evangélista kommentárja (például Jn 3,15 vagy 3,21 Jézus beszédének a vége?).

Amint fentebb említettük, az SIL fordítók többször kerülnek olyan közegbe munkájuk során, hogy alaposabb egzegetikai előtanulmányok nélkül kénytelenek nekiállni egy-egy újszövetségi könyv fordításának. Érdemes felidézni, hogy Barnwell⁶⁸ az SIL egyik segédkönyvében mit javasol azoknak a fordítóknak, akiknek egyedül, előképzettség nélkül, pusztán a szakirodalomra támaszkodva kell megküzdeniük egy-egy nehezebb egzegetikai dilemmával. Még a teológus végzettségű olvasók számára is tanulságos, ahogyan katonás rendbe, tizenkét pontba szedi a „laikus” egzegézis lépéseit, és ezzel igyekszik elejét venni annak, hogy a fordítók komolyabb egzegetikai hibát kövessenek el: Ha tehát egy nehezen értelmezhető, és ezáltal nehezen lefordítható szöveggel szembesülnek 1. meg kell próbálni alaposan megismerni a fordítandó könyvet,

⁶⁵ Vö. például K. Barnwell, *An Introductory Course in Exegesis for Bible Translators*. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1993.; a *UBS Handbook for Translators* sorozat kötetei, J. P. Louw – E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. Vol. I-II. New York: United Bible Societies, 1988.

⁶⁶ Jó ellenpéldák erre Cserhádi Sándor Korinthusi levelekről írott kommentárjai, amelyek mélyrehatóan tárgyalják az egzegetikai felismerések bibliafordítási vonzatait. De ez nem meglepő, hiszen a szerző évekig vezetője volt az új fordítás újszövetségi szakbizottságának. Cserhádi S., *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*. Budapest: Luther Kiadó, 2008.; Uő., *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*. Budapest: Luther Kiadó, 2009.

⁶⁷ Metzger, „Persistent Problems”, 278-79. o.

⁶⁸ Vö. Barnwell, 8–10. o.

a kérdéses igeszakasz tágabb kontextusát. 2. Meg kell vizsgálni a kommunikációs helyzetet: ki beszél kinek, miről, miért, hogyan stb. 3. Ellenőrizni kell, hogy a hagyományos szöveghatárok valóban elkülönítik a kérdéses szakaszt a többitől, ez tkp. a probléma elhatárolása. 4. Meg kell vizsgálni a legkülönbözőbb elérhető bibliafordításokat az adott szakasszal kapcsolatban. 5. Meg kell fogalmazni a szakasz kapcsán, hogy melyek azok a kérdések, amelyekre választ kell kapni ahhoz, hogy a megoldáshoz eljussunk. 6. A szöveget eredeti nyelvén kell megvizsgálni.⁶⁹ 7. Kulcsfogalmak megkeresése, ezekről szótanulmányok készítése szakirodalom alapján. 8. Megkísérelni a válaszadást az 5. pontban megfogalmazott kérdésekre. 9. Analizálni kell a szavak, szintagmák, mondatok, versek és bekezdések közötti nyelvi és szemantikai kapcsolatot. 10. A szakaszt egybe kell vetni párhuzamos igeszakaszokkal, és megállapítani a kapcsolatot közöttük (magyarázat, bővítés, ellentmondás). 11. Felvázolni a lehetséges alternatív fordítási megoldásokat. 12. Saját fordítást készíteni.

Barnwell⁷⁰ a 11. ponttal kapcsolatban is további lépéseket javasol, ha a fordító egymásnak markánsan ellentmondó fordítási alternatívákkal találkozik: A) Vizsgáljuk meg, melyik fordítás illeszkedik jobban az egész könyv gondolatmenetébe. B) Melyik megoldás illik jobban a közvetlen és közvetett (tágabb) kontextusba? C) Melyik megoldás illeszkedik jobban a bibliai szerző gondolkodásmódjába? D) Melyiket támasztják alá inkább a párhuzamos bibliai textusok? E) Görög nyelvi szempontból melyik szerkezet, megfogalmazás a gyakoribb, természetesebb? F) Melyik megfogalmazás illeszkedik jobban az Újszövetség nyelvhasználatába? G) Milyen arányban támogatja egyiket vagy másikat a szakirodalom?

3.2.4. Bibliai teológia

Nehéz eldönteni, hogy ebben az esetben a bibliai teológiai szempontok bibliafordításban betöltött szerepéről kellene beszélnünk, vagy éppen fordítva, a bibliafordítás fontosságáról a bibliai teológia kutatása során. Talán a két megközelítést nem is érdemes egymástól teljesen elkülöníteni, a lényeges, hogy e két diszciplína kölcsönösen

⁶⁹ Érdekes, hogy az SIL egzegetikai protokolljában ez csak a 6. lépés. A hagyományos bibliai egzegézisben erre jóval korábban kell sort keríteni.

⁷⁰ Uő, 21. o.

befolyásolja egymás eredményeit.⁷¹ Az alábbiakban a közös kérdésekből mutatunk be néhányat.

3.2.4.1. Ószövetség az Újszövetségben és a LXX jelentősége

A cím egy sor olyan bibliai teológiai témát felvet, amelyeket nyilván nem tárgyalhatunk ebben a megközelítésben és terjedelemben („Ószövetség és Újszövetség” versus „Héber Biblia és őskeresztyén görög iratok”, mi a teológiai kapcsolat az Ó– és az Újszövetség között, formulaidézetek jelentősége, az idézetekkel kapcsolatos beteljesedés–teológia és a hasonló). Igyekeznünk kell a kérdést a fordítási szempontokra korlátozni.

343 közvetlen ószövetségi idézet található az Újszövetség görög szövegében,⁷² és nem mindegyiket előzik meg világos bevezetések („amint meg van írva”, „így mondja az írás”). Ha ehhez hozzávesszük azokat az allúziókat és szókapcsolatokat (ezeknek a megítélése nyilván szubjektív), amelyeket a *The Greek New Testament* felsorol,⁷³ mintegy 2700 intertextuális hivatkozással van dolgunk. A leggyakrabban idézett ószövetségi könyvek a Zsoltárok és Ézsaiás. Máté evangéliumára az ún. „formulaidézetek” jellemzőek (bár ezekben egyértelműen a beteljesedés a hangsúlyos, formális pontosság szempontjából nem különböznek a többi ószövetségi idézettől), Pál előszeretettel idézett az Ószövetség népekkel kapcsolatos eszkatológiai kijelentéseiből, János pedig szívesen kapcsolta idézeteiben vagy utalásaiban Jézus alakját Mózeshez. Lukács inkább stilisztikai eszközökkel idézte fel az ószövetségi miliőt és irodalmi műfajokat az evangéliuma első fejezeteiben, az ApCselben pedig inkább a nagy üdvtörténeti tematikájú beszédekben (István védőbeszéde vagy Pál pizídiai Antióchiában mondott prédikációja) szólal meg az Ószövetség. A Zsidókhoz írt levél főleg krisztológiai érveléséhez idézi az Ószövetséget, főleg a Zsoltárokat, de gyakran utal a rituális törvény

⁷¹ Jó példája ennek a folyamatos kölcsönhatásnak tanszéki elődöm, Dr. Herczeg Pál munkássága, akinek mind *Az Újszövetség teológiájának vázlata* c. könyvét, mind pedig a nyugalomba vonulása után a *Reformátusok Lapjában* megjelent írásait meghatározta a bibliai teológiai kulcsfogalmak helyes magyar fordításának kutatása. Az ő nevéhez fűződik az az örökbecsű anekdota is, hogy a Kol 1,15 nehezen lefordítható *prótotokos pásés ktiseós* (revKároli: minden teremtménynek előtte született; ÚF: „elsőszületett minden teremtmény közül”; RÚF: „elsőszületett minden teremtmény előtt”) kifejezése hosszú elemzését ezzel zárta: „a legjobb lenne görögül hagyni”.

⁷² R. T. France, „Relationship between the Testaments” in K. J. Vanhoozer (szerk.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. London–Grand Rapids, MI.: SPCK–Baker Academic, 2005. 667. o. S. Motyer, „The Old Testament in the New Testament” in W. A. Elwell (szerk.), *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Carlisle–Grand Rapids, MI.: Paternoster–Baker, 1996. o. 582. o. Vö. „Index of Quotations” in K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren, B. Aland, J. Karavidopoulos (szerk.), *The Greek New Testament*. Stuttgart: United Bible Societies–Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. 887–890. o.

⁷³ L.m., 891–901. o.

papsággal és áldozatokkal kapcsolatos szövegeire, hogy igazolja beteljesedés–teológiáját. A legkülönlegesebb kapcsolatot a Jelenések könyve ápolja az Ószövetséggel, annak is eszkatológiai tematikájú könyveivel, Ezékiellel, Dániellel és Zakariással. Ugyancsak a GNT adatai szerint csak ebben a rövid újszövetségi könyvben 620 ószövetségi idézet vagy utalás található.

Az ószövetségi idézetek többsége nem a MT–t, hanem az Ószövetség görög fordítását követi, amelyet ma összefoglaló névvel Septuagintának (LXX) vagy Régi görög szövegnek nevezünk. Az újszövetségi szerzők szempontjából ez meglehetősen természetes gyakorlat lehetett, hiszen a görög szövegben az Ószövetség ismert és használatos görög fordításából volt érdemes idézni, ahelyett, hogy valaki mindig új és önálló fordítást készítsen a héber alapján. Ráadásul az újszövetségi szerzők közül nem biztos, hogy mindenki behatóan ismerte a héber írásokat. Párról tudjuk, hogy igen. Nála gyakrabban találkozunk is azzal, hogy teológiai érvelése érdekében hol saját fordítást ad az idézett héber szövegből, hol szorosán idézi a LXX-t, hol pedig a kettőt vegyíti (ez utóbbi esetben persze az is lehetséges, hogy a LXX egy általunk már nem ismert olvasatát követi).

Ha a magyar olvasók szempontjából nézzük a kérdést, a LXX fordítás jellegzetességeiből könnyen megérthető, miért térnek el gyakran az Újszövetségben olvasott ószövetségi idézetek a magyar bibliakiadások – MT szövegből fordított – ószövetségi szövegétől. A LXX nem egy ember fordítása. Már csak ha az Aristeas–levél mitikus elbeszélését nézzük, ott is hetven fordító munkájáról van szó.⁷⁴ Ennek megfelelően a LXX fordításának minősége és karaktere igen széles skálán mozog, az egészen literális, szó szerinti fordítástól a laza értelmezésig.

Jinbachian⁷⁵ négyféle okot sorol fel, hogy a LXX szöveg fordítója miért térhetett el a fordításban attól a szövegtől, ami ma előttünk áll a MT szövegkiadásokban: 1. A LXX fordítója előtt fekvő *Vorlage* eltért a mi MT szövegünktől (pl. az 1Móz 1,9–ben nem a MT által hozott *mákóm*, hanem a *mikveh* fordítása a *synagógé*). 2. A fordító eltérő fordítási technikát használt (például explicitté teszi a héber szövegben implicit

⁷⁴ Ma már általános konszenzusnak tekinthető, hogy az Aristeas–levélben leírtak csak a Tóra-fordításra (Pentateuchos) vonatkoztak, az Ószövetség többi könyvének fordítása hosszabb folyamat lehetett, amely talán a Kr.u. 1. századig is eltarthatott. Vö. R. J. H. Shutt, "Letter of Aristeas," in J. H. Charlesworth (szerk.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. New York: Doubleday, 1985, 2.7–34. o.; M. Hadas, *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)*. New York: Harper, 1951; K. H. Jobes – M. Silva, *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids, MI: Baker, 2000. 33–37. o.

⁷⁵ M. Jinbachian, „Reasons for differences between the Masoretic text and the Sweptuagint” in P. A. Noss (szerk.), *Current Trends in Scripture Translation. Bulletin no. 194/195*. Reading: United Bible Societies, 2002. 253–270. o.

információt: pl. 1Móz 7,16, ahol a héberben csak ez van: „Az Úr bezárta mögötte”, de a LXX értelem szerint kiegészíti: „Az Úr pedig bezárta mögötte az ajtót kívülről”, vagy funkcionálisan ekvivalens fordítást alkalmaz, mint az 1Móz 31,20-ban, ahol a héberben ez áll: „Ellopta Jákób Lábán szívét”, de amit a LXX fordítója helyesen értve így ad vissza: „Eltitkolta Jákób Lábán elől” tkp. „becsapta Jákób Lábánt”). 3. Félreérti a szöveget, rosszul fordít (ennek oka lehetett a hasonlónak látszó héber mássalhangzók összetévesztése, mint az 1Móz 3,17-ben, ahol a héber *baavóreká*, tehát „miattad” helyett *feltehetően baavódeká*-t „munkáidban” olvasott, lehetett a magánhangzók helytelen beazonosítása, a szóhatárok eltévesztése, a mássalhangzók sorrendjének felcserélése, helytelen szóetimológia vagy a szó héber jelentése helyett az arámi jelentés fordítása) 4. A fordítás „pontos” volt, de a LXX szöveg hagyományozás során állt elő varia lectio.⁷⁶

A LXX fordítások „pontossága” az általunk ismert MT szöveghez képest tehát eleve széles skálán mozog. Ehhez járulhat hozzá még az a további fordítási változtatás, amelyet az újszövetségi szerző hajt végre az alapszövegén. Pál apostol például képzett Tóra-tudós volt, aki Gamálieel iskolájában tanult. Ebből fakadóan ószövetségi idézési gyakorlatában az 1. századi zsidóság széles írástértelemezési és idézési repertoárját is felvonultatta. Egyik kedvenc eljárása volt például, hogy az érvelése középpontjában álló teológiai kulcsfogalmat (például a *logizetai*-t a Római levél 4. részében) arra használta, hogy logikailag és tartalmilag egészen különböző szakaszokat (1Móz és Zsolt) kapcsoljon össze a segítségével, pusztán azért, mert ezekben a szakaszokban (néha eléggé más jelentéssel) előfordult a *logizetai*. Ezeken a helyeken a mi Ószövetségünk gyakran eltérő szövegeket hoz, hiszen a közvetlenül héberből magyarra fordított szövegben nincs szerepe a páli görög *logizetai*-ának. Hasonlóan problémásnak érezhetnénk a Róm 1,17-et, ahol a Mal 2,4-et idézi, de olyan formán elegyítve a héber és görög szöveget, hogy kidomborodjék a Római levél alapüzenete: „Aki hit által megigazul, üdvözülni” (kár, hogy ez egyik magyar bibliafordításból sem igazán világos az olvasónak).⁷⁷ Pál ilyen írásmagyarázati és idézési gyakorlata a mai keresztyén teológiai irodalomban meglehetősen szokatlannak, és bizonyítási szempontból elfogadhatatlannak tűnne. „Technikailag” tehát az Apostol inkább zsidó rabbinikus egzegéta volt, mint keresztyén írásmagyarázó.

⁷⁶ Itt némileg megváltoztattam Jinbachian kategóriáit: az ő hármas és négyes kategóriáját összevontam.

⁷⁷ Vö. Pecsuk O., *Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2009. 162–163. o.

Azt is látnunk kell a LXX szerepe kapcsán, hogy a biblia világában az idézés „pontossága” egészen mást jelentett, mint napjainkban. Az idézőjel mai szerepe elválaszthatatlan attól, hogy az írásbeliség korában élünk, amelyben az idézetek és az idegen szövegek felhasználása könnyen visszakövethető. Az Újszövetség világát azonban a szóbeliség határozta meg, és talán ha minden ötödik ember tudott írni-olvasni. Az írott könyvek, így a Szent Íratok kevés embernek álltak rendelkezésére, és még ha igen, a tekercsformátum miatt a felhasználásuk körülményes és időigényes volt. Ez azonban nem jelenti azt szükségképpen, hogy az idézetek szükségképpen pontatlanabbak voltak, mint manapság. A szóbeli kultúra azt is jelentette, hogy az emberek sokkal több szöveget tudtak a memóriájukban tárolni, mint ma, amikor ez szükségtelen, egy karnyújtásnyira vagy pár klikkelésnyire van tőlünk a pontos idézendő szöveg. Ehhez járult hozzá, hogy a mai, modern értelemben vett „hivatkozás” nem is volt ismert a vers- és fejezetbeosztások hiánya miatt. Idézéskor elegendő volt a szerzőt vagy a „műfajt” megadni.⁷⁸ Az Újszövetségben található ószövetségi idézetek „pontossága” vagy „pontatlansága” inkább a szerző szándékától és a műfajtól függött. A Targumokat azért is nehéz egyértelműen fordításnak nevezni, mert néhol egészen sok kiegészítő és magyarázó anyagot fűznek az idézett Szentírási részhez. Vagyis az idézési technikájuk „funkcionalista”, attól függ a szószerintiség és a kiegészítések aránya, hogy mi a céljuk az idézettel. Ha mai példát szeretnénk hozni, gondolhatunk egy szóbeli műfajban, az igehirdetésben idézett bibliai versekre. Ha az igehirdető a liturgiában korábban már felolvasott és megismert szentírási szakaszból egy bizonyos elemet, tartalmi hangsúlyt szeretne megragadni, a prédikációjában parafrázálni fogja, redundanciával, szinonimákkal és retorikai elemekkel fogja bővíteni a szóban forgó verset, hogy a hallgatóiban elérje a kívánt megértést és hatást.⁷⁹

Zárjuk ezt a bekezdést néhány bibliafordítás-technikai megjegyzéssel. A fentebb elmondottak miatt nem kell, hogy a magyar nyelvű Biblia olvasóját elbizonytalanítsa az,

⁷⁸ Amikor a Mk 1,2-ben az olvassuk, hogy „Amint meg van írva Ézsaiás próféta könyvében: »Íme, elküldöm előtted követemet, aki elkészíti utadat; kiáltó szava hangzik a pusztában: Készítsétek az Úr útját, egyengessétek ösvényeit!«”, nem kell, hogy számon kérjük Mk-on, amiért Ézsaiás neve alatt valójában inkább Malakiást idézi, hiszen tematikailag nagyon hasonló prófécia olvasható Ézsaiásnál is, és – amint Ambrosiaster megjegyzi a *Questiones*-ben – Ézsaiás volt a korábbi, tehát az „eredeti”.

⁷⁹ A Mt 2,6 szintén gyakran problémásnak bélyegzett idézete hasonló okból tér el az „eredetitől”: Mikeás még valóban azt írta, hogy „Te pedig, efratai Betlehem, bár a legkisebb vagy Júda nemzetségei között, mégis belőled származik az, aki uralkodni fog Izráelen.” Ebből Máténál az lett, hogy „Te pedig, Betlehem, Júda földje, semmiképpen sem vagy a legkisebb Júda fejedelmi városai között, mert fejedelem származik belőled...” Máté beteljesedés–központú idézetében „már bekövetkezett” az, amiről Mikeás prédikált, tehát bár Betlehem a legkisebb volt, most már egyáltalán nem a legkisebb, mert ott született a Megváltó. Vö. Vö. France, „Relationship”, 667. o.

hogyan nem pontosan ugyanazt olvassa az Ószövetségben, mint az Újszövetség ószövetségi idézeteiben, hiszen egyrészt már fordítást olvasunk (és emlékezzünk, hogy egyetlen fordítás sem lehet „ugyanaz”!), másrészt egy komplex, szöveghagyományozási és értelmezési folyamat végeredményét. Ezt a folyamatot minden esetben csak önállóan vizsgálva lehet visszakövetni (néha még úgy sem), de semmiképpen nem tudunk általános „megoldást” adni a nagyobb konkordantitás elérése érdekében. Tarjányi Béla⁸⁰ javaslata, hogy „fordítsuk az Ószövetséget a LXX-ből” kiöntené a fürdővízzel együtt a gyereket is, hiszen *néhol* ugyan pontosabb lenne az újszövetségi idézet és az ószövetségi szöveg összefüggése, de a teljes Ószövetségünk pontatlanabb szövegalapokon, bizonyíthatóan másodlagos olvasatokon nyugodna. Ráadásul ott, ahol az Újszövetség nem a LXX-ből idéz, nem jelentene megoldást.⁸¹ Talán a krisztológiaiailag fontosabb, teológiaiailag–egyházilag érzékenyebb verseknél, amelyeknél az inkongruencia kiáltóbb, meg lehetne fontolni a LXX–olvasat követését, ami egyáltalán nem ritka a magyar protestáns bibliafordítási hagyományban.

Az Újszövetségben található ószövetségi idézeteknél nem adhatjuk meg a bibliafordításunk ószövetségi szövegét, mintha a MT szöveget fordítottuk volna, mert minden fordításnál az eredeti szöveget kell alapul venni, amit az első olvasók hallottak vagy olvastak, tehát azt és úgy, ahogyan az újszövetségi szerző leírta. A bibliafordítónak nem feladata „korrigálni” az alapszöveget. Az azonban nagyon is feladata, hogy az újonnan készítendő bibliakiadásban olyan pontosan kövesse az újszövetségből fordított idézet az ószövetségi szöveget, amennyire az újszövetségi görög alapszöveg is követi az ószövetségi héber alapszöveget. Tehát az sem elfogadható, hogy a magyarra fordítás során tegyünk bele több eltérést, mint ami már ott van.⁸² A RÚF 2014 készítésénél például emiatt különösen sok fejtörést okozott az ApCsel 2,17–21 és az alapjául szolgáló Jóel 3,1–5 fordításának egyben tartása.

3.2.4.2. Bibliai teológiai kulcsfogalmak: átírás, fordítás, értelmezés

⁸⁰ *Felebarát vagy embertárs*, 90. o.

⁸¹ Nida az ehhez hasonló – nem ritkán kiválóan képzett teológusoktól származó – javaslatokat a nehezen lefordítható „informed obscurantism” (talán: szakértő ködösítés) kifejezéssel illette. Vö. *TASOT*, 27. o.

⁸² Vö. R. G. Bratcher (szerk.), *Old Testament Quotations in the New Testament*. London: United Bible Societies, 1967. vii. o.

Amint fentebb említettük, a bibliai teológia és a bibliafordítás kapcsolata kétirányú, és ez legjobban az úgynevezett „kulcsfogalmak” fordításánál látható. Ezek azok a fogalmak, amelyek nem csak egy-egy bibliai szerző központi mondanivalójához tartoznak, és ezáltal fordításuk az egész bibliai könyv fordításának jellegét meghatározza, de gyakran a bibliafordítások révén önálló életre is kelnek, és kiterjedt hatástörténetük messze túlmutat a bibliai teológia, sőt, akár a keresztyén teológia határain is. Ilyenkor pedig törvényszerű, hogy a fogalmak „világi hatástörténete” a bibliaolvasók asszociációs bázisán keresztül visszahat arra, hogyan fordíthatják ezeket a kifejezéseket az újabb fordítások. Ezeknek a fogalmaknak a köre részben adott bibliai teológiai jelentőségüknél fogva, részben azonban nyelv- és kultúrafüggő, hatástörténetük sokfélesége miatt. Vegyünk szemügyre néhány ilyen újszövetségi kulcsfogalmat, amelyek a magyar bibliafordításokban is fejtörést jelenthetnek a bibliafordítóknak. A fordítóknak több eszköz is rendelkezésükre áll, hogy az olvasók számára világossá tegyék a kifejezések jelentőségét. Amikor a kifejezés túl bonyolult jelentést hordoz, amit nem lehet egy ekvivalens kifejezéssel visszaadni, vagy anakronisztikus megoldáshoz vezet, a legegyszerűbb, ha átírják, megőrizve a szó alakját (vö. páska–húsvét). A fordítás a legcélszerűbb megoldás, bár a forrás- és célnyelv közötti kulturális különbségek miatt ebből is adódhatnak félreértések (vö. sabbat–szombat). Amikor egy kifejezés háttere olyan összetett, hogy egyszerűen lefordíthatatlan, ráadásul még a Biblia könyvei között is változik a jelentése, netán még léteznek olyan kifejezések is, amelyeket a célnyelvre ugyanazzal a kifejezéssel lehet lefordítani, a legjobb megoldás a körülírás lehet (vö. dikaiosyné/alétheia–igazság, megigazulás, valóság). Nézzünk néhány példát a fontos teológiai kulcskifejezéseket övező fordítási dilemmákra.

3.2.4.2.1. Evangélium (*euangelion*)

A kifejezést az Újszövetségben Pál használja először, és a leggyakrabban (76 előfordulásból 60 a páli levelekben található). Nála elsősorban még egy cselekvéshez kapcsolódik, a Jézus-esemény hirdetéséhez („az én evangéliumom” = ahogy én hirdetem az üdvösségről szóló örömhírt, vö. Róm 2,16; 16,25; 2Tim 2,8). A páli használatot általában két forrásra vezetik vissza: a császári győzelmi jelentésekre, illetve a LXX-ra (vö. Ézs 52,7; 61,1). A „politikai olvasat” támogatói szerint Pál szándékosan a császár euangelion-jával (tkp. győzelmi jelentésével) szemben fogalmazta meg Jézus Krisztus

euangelion-ját, győzelmét a világ és a sötétség, a bűn és a halál erői felett.⁸³ Ennek ellentmond az, hogy a görög szó nem csak ebben az értelemben volt használatos, bármilyen jó hírre vonatkozhatott, és a politikai–katonai jelentést viszonylag ritkán hordozta.⁸⁴ Feltételezhetjük, hogy Pál egyszerre vette át az ézsaiási (LXX) szóhasználatot, és annak jézusi értelmezését. Pál nem csak Jézus kereszthalálára és feltámadására értette az *euangelion*t (vö. páli „kereszt teológia”), hanem a teljes szóbeli Jézus-hagyományra, amely mint háttér nélkül nem lett volna érthető az igehirdetés a pogánykeresztyén gyülekezetekben. A hagyománytörténetileg Pálhoz köthető Márk emeli át először a szóbeli fázist az írásbeliségbe, és ő rögzítette irodalmi műfajként az evangéliumi esemény–sorrendet: Keresztelő János fellépése–Jézus küldetése és igehirdetése–halála és feltámadása. Márk után a kifejezés jelentősége csökken a szinoptikusoknál, Jánosnál pedig meg is szűnik (Márknál még 7x, Máténál 4x, Lukácsnál főnévként egyszer sem, csak igeként vagy igenévként, Jánosnál pedig már semmilyen formában). Ezt a folyamatot a magyar fordítások, például a RÚF 2014 nem érzékeltetik, ott az evangélium szó megjelenik Lukácsnál és Jánosnál (csak szakaszcímként) is. Az evangélium szó a mai olvasóknak szinte csak irodalmi műfajként ismerős, vagy még úgy sem. Hogyan őrizhető meg a fordításokban a tartalma, különösen, amikor nem írott evangéliumként kell érteni? Hogyan óvható meg attól, hogy ne azonosítsák egy könyvvel, amelyet az ember vagy olvas, vagy nem, és megértsék, hogy az evangélium ma is releváns tartalommal bíró „jó hír”, „örömhír”, amelyet ha megértünk és átélünk, jó irányt vehet az életünk?

3.2.4.2.2. A törvény cselekedetei (*erga tu nomu*)

A kifejezés fordítási nehézsége már ott kezdődik, hogy a páli levelekben (főleg a Római levélben) a *nomos* hatféle jelentését különböztethetjük meg: 1. Az Ószövetség 2. Mózes ötödik könyve, vagyis a Deuteronomium 3. A Pentateuchos, vagyis Mózes öt könyve 4. A mózesi törvény (a szóbeli törvénnyel együtt) 5. Az emberi törvény(ek) 6. A természeti törvény (amely a világot irányítja, hasonlóan a szó sztoikus használatához). Ezt még bővítik olyan szószerkezetek, mint a „bűn törvénye” (Róm 7,25), „az élet Lelkének törvénye” (Róm 8,2) vagy a „Krisztus törvénye” (1Kor 9,21), amelyekben a törvény

⁸³ Vö. N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said*. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1997. 42–44. o.

⁸⁴ Vö. H. G. Liddell – R. Scott, *Greek–English Lexicon. Vol I*. Oxford: Clarendon Press, 1940. 704. o.

egyfajta átvitt értelmével van dolgunk. Ráadásul Pál teológiai szempontból más hangsúlyokkal beszél a törvényről a Galata levélben (a törvényhez való visszatérés rabságba hajt, amely alól Krisztus egyszer már felszabadította a galátákat, a törvény üdvtörténeti szerepe legjobb esetben a *paidagogosé*, aki a Mesterhez, Krisztushoz vezette a lelkileg kiskorú zsidóságot) és a Római levélben (a törvényt lehetetlen tökéletesen megtartani, de ezért a törvény nem tehető felelőssé, csak a Bűn, amely visszaél a törvény adta lehetőséggel, hogy vágyat ébresszen az emberben; az ember e vágy miatt vétkezik és végül elbukik, de a törvény üdvtörténeti értelemben Krisztusban már beteljesedett és elnyerve valódi értelmét, „Krisztus törvényévé” lényegült).

Mindezek alapján a „törvény cselekedetei” kifejezés értelmezése is problémás, különösen azóta, hogy az ún. „New Perspective on Paul” kutatói megkérdőjelezték, hogy itt Pál azokról a tettekről beszél, amelyekkel a zsidóság Isten jó tetszését és ezáltal az üdvösséget akarta elérni. E. P. Sanders, K. Stendahl, J. D. G. Dunn, N. T. Wright és mások írásainak hatására vannak, akik a kifejezés alatt a zsidóság „identity marker”-eit (főleg a körülméltelkedést, de a szombat és a rituális törvények betartását is) értik, amelyek által a zsidóság elkülönítette magát a pogányoktól (holott Isten arra hívta őket, hogy a népek „papjai” legyenek). A kifejezést tehát erős értelmezési vita övezi napjainkban is.

Ebben a helyzetben a fordító mit tegyen? Válasszon valamelyik értelmezés körül, és tegye explicitté az így megértett implicit információt, vagy hagyja meg szó szerint a kifejezést, és bízza az olvasóra, hogy értse, ahogy akarja? Magyarázat nélkül márpedig az olvasó nagy valószínűséggel sehogyan sem, vagy félreérti a kifejezést. A RÚF 2014 ebben a kérdésben konzervatív maradt, és óvatos hűséggel a Károli hagyományhoz nem oldotta fel a kifejezést (Róm 3,20: „Mert a törvény cselekedeteiből senki sem fog megigazulni öelőtte”), de a nemzetközi fordítások között bőven találunk példát a feloldásra (DHH: „Mert senki sem tudja azt mondani, hogy betöltötte a törvényt, és ezért Istennek el kell őt ismernie igaznak”; GNB „Mert senki sem bizonyul igaznak Isten szemében azáltal, hogy megteszi, amit a törvény parancsol”; NIV: „Mert előtte senki sem nyilvánítatik igaznak azáltal, hogy betartja a törvényt”; Gute Nachricht: „Mert bizonyos, hogy a tettekkel, amelyeket a törvény megkövetel, egyetlen ember sem állhat Isten előtt igazként”).

3.2.4.2.3. Test és lélek: *Sóma, sarx, psyché, pneuma*

A Pál apostol által használt antropológiai (mi az ember, milyen részei vannak az embernek?) kifejezések fordítását igen sok vita övezi a magyar fordítási, de még inkább a tágabb teológiai irodalomban. Sokan – főleg angol mintára – javasolják, hogy fel kell adni azt a helytelen gyakorlatot, hogy mind a *sarx*, mind pedig a *sóma* szavakat testtel, és hasonlóképp a *psyché* és *pneuma* szavakat lélekkel/Lélekkel fordítjuk. Ehelyett felvetik a test/hústest megkülönböztetést (vö. Csia-fordítás), illetve a *psyché/pneuma* fordítására a lélek/Szellem megkülönböztetést (főleg szabadkeresztyén közösségek, Hit gyülekezete stb.).

Véleményünk szerint ebben a kérdésben van helye a vitának, de nem úgy, hogy az évszázados magyar bibliafordítási hagyomány bevett kifejezéseit (amelyek valóban magyarázatra és pontosításra szorulnak, hiszen a négy görög kifejezésre csak két magyar szót használnak), lecseréljük azért, mert az angolban vagy a németben képesek vagyunk megkülönböztetni ezeket a kifejezéseket. Ez nem elegendő érv, hiszen minden nyelvnek a maga természetes kifejezéseivel kell visszaadnia a bibliai fogalmakat. Természetes kifejezéseket pedig nem lehet „csinálni”, azokat minden nyelv hosszú idő alatt formálja ki, és teszi magától értetődővé a nyelvhasználó számára. Az általános terminológiai változtatás azért sem járható út, mert 1. a páli szóhasználat maga sem teljesen következetes, így a kifejezések értelmezése az egyes előfordulási helyükön problémás lehet (Pál az emberi lélekre, vagy a Szentlélekre gondol a 2Tim 1,7-ben?), 2. az újonnan bevezetendő kifejezések (például hústest vagy Szellem) már olyan konnotációkat (mészárszék, kísértetjárás, szellemtudományok stb.) hordoznak a magyar nyelvben, amelyet az olvasó nem tud figyelmen kívül hagyni az olvasásuk közben, így amennyivel a „következetes” használatuk segítené, annyival hátráltatná is a helyes megértést. 3. A „helyes megértés” felvet egy újabb kérdést: a dichotomikus vagy a trichotomikus emberkép a helyes biblikus szempontból? A test–lélek–szellem trichotomikus megkülönböztetése nem tűnik járható útnak,⁸⁵ főleg ószövetségi, de újszövetségi szempontból sem. Az ószövetségi emberképet komolyan véve az lehet az érzésünk, hogy még a dichotomikus (test–lélek) emberkép is veszélyesen feldarabolja az embert mint

⁸⁵ Az 1Thessz 5,23 ellenére sem, ahol nem analitikus felsorolásról van szó, hanem az egész ember egységét hangsúlyozza, mint a Mt 22,37 is, amely szintén retorikai jellegű kifejezés, és nem célja, hogy ténylegesen megkülönböztesse egymástól Istennek a szívből, a lélekből és az elméből való szeretetét.

Isten előtt álló teremtettség egységet.⁸⁶ 4. Ha bevezetünk új, „következetesebb” kifejezéseket a páli kifejezésekre, mennyiben lesz ez segítségünkre a többi újszövetségi könyv fordításánál, amelyeknél a *sarx*, *sóma*, *psyché* és *pneuma* kifejezéseknek megint csak a pálitól eltérő használatával kell szembenéznünk?

Az egységesítő reformkísérletek nem változtatnak azon, hogy Pál antropológiai kifejezéseinek pontos jelentését is minden alkalommal elsősorban a közvetlen szövegi kontextus dönti el. Pál az ószövetségi (osztatlan, de több szempontból vizsgálható) emberképre, és a héber fogalmakra gondolhatott, miközben görögül fogalmazott. Ez is sokszor terminológiai bizonytalanságokat eredményez a páli szövegekben, és ezért is fontosabb a kontextus, mint a kőbe vésett definíció.

A *sarx* Pálnál az ószövetségi bászár (test) megfelelője, a materiális világhoz tartozó részünk, látható és érzékelhető (ebben az értelemben nevezte a 90-es ÚF „érzéki test”-nek, ez a RÚF-ban „földi test”-re változott), teremtményi mivoltunkból fakad, és elmúlik ezzel az aiónnal. De vigyázni kell a fordításával az olyan kifejezésekben, mint *en té sarki* (életemben, amíg élek), *kata sarka* (Istennel szándékosan szembeszegülve vagy egyszerűen az emberek közötti rokoni, „vérségi” kapcsolatra utalva).

A *sóma* több, mint a *sarx*, benne van az ember egyedi személyisége, a „teljes ember”. Bultmann⁸⁷ szerint az embernek nem *sómá*-ja van, hanem az ember *sóma*. Önmagában értéksemleges, az előjele attól függ, hogy milyen „szoftver” irányítja: csak az emberi *psyché* vagy az isteni *pneuma* (vagyis az ember csak *psychikos* vagy már *pneumatikos*). Pálnál a feltámadott test a *sóma pneumatikon* lesz (1Kor 15); ilyen teste lehetett a feltámadott Krisztusnak is.

A *psyché* a hellenizmus szókincsében a fizikai test ellentéte, a halhatatlan lélek. Pálnál azonban (mint az Ószövetségben) inkább a fizikai életet jelenti, a test megelevenítőjét, amely önmagában nem lenne negatív, de ha a bűneset utáni ember csak *psychikos* marad, akkor távol marad Istentől (1Kor 2,6).

A *pneuma* a tudatos, istenismerettel rendelkező én, az Istentől kapott „kapcsolópont” az ő Lelkének befogadásához. Pál számára inkább melléknévi formában lesz hangsúlyos: a *pneumatikos* ember a megváltott, hálás hittel élő ember, aki képes felülemelkedni a *psyché* korlátain, és megérthet valamennyit Isten titkaiból.

⁸⁶ Vö. Németh D., *Pasztorálandropológia*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L’Harmattan, 2012. 71–96. o.; „σῶμα”, „πνεῦμα”, „σάρξ” és „ψυχή” in Varga Zs., *Újszövetségi görög–magyar szótár*. Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992.

⁸⁷ R. Bultmann, *Az Újszövetség teológiája*. Ford. Koczó P. Budapest: Osiris Kiadó, 2003. 161–201. o.

Ezen rövid, általános bibliai teológiai definíciók ellenére is hangsúlyoznunk kell a kontextus jelentés–meghatározó fontosságát e kifejezések minden egyes – nem csak páli – előfordulása esetében, és óvunk mindenkit az olyan leegyszerűsítő és fals megfogalmazásoktól, hogy „a *pneuma* nem lelket, hanem szellemet jelent”.

3.2.4.2.4. Buzgóság (*zélos*)⁸⁸

Ez a kifejezés a görög Ószövetségben elsősorban Isten tulajdonságaként jelenik meg olyan kulcsszövegekben, mint a tízparancsolat két változata (2Móz 20,5 és 5Móz 5,9) vagy a síkemi országgyűlés fogadalma (Józs 24,19), ahol Isten „féltőn szerető” Úrként mutatkozik be. Istennek nem mindegy, hogy mi történik azzal a néppel, amelyet szövetségesül választott, és amelynek a szövetség jeleként adta a törvényt. A házasság érzelmi viszonyaival jellemzett szövetségekötés Istent különösen érzékennyé tette a nép hűtlensége iránt. A törvény megszegését és az idegen Istenek felé fordulást, a bálványimádást ezért kérlelhetetlen indulattal torolta meg a deuteronomista történetírói szemlélet szerint. Ezt a *zélost* féltékenységgel is nevezik a bibliafordítások, de nyilván érezzük, hogy itt Isten abszolút igazsága és feddhetetlensége áll a nép hűtlensége és állhatatlansága felett érzett indulata mögött, ezért az emberi érzelmekben elkoptatott „féltékeny” jelző nem fejezheti ki Isten *zélos*ának valódi súlyát.

Isten *zélosa* mint a törvény szentsége felett örködő ember jellemzése, először Fineás alakjában jelenik meg az Ószövetségben (4Móz 25). Isten a rá jellemző *zélost* tulajdonítja Fineásnak (4Móz 25,11), akit a Biblia több helyen is hithősként ünnepel, és örök papi tisztséget tulajdonít neki tettéért (Zsolt 106,31; JSirá 45,23-24).

Fineás példája vezette a modini Mattatiást, amikor a törvény iránti *zélostól* (1Makk 2,24) vezettetve kardot rántott, és a szíriai király megbízottjával együtt megölte az oltárnál azt a júdeai férfit, aki tisztátalan áldozatot akart bemutatni. Ebből a cselekedetből robbant ki a Makkabeusok szabadságharca, amely a „zélóták” mozgalmán keresztül nagy hatást gyakorolt a Kr. u. 1. század végi judaizmus történetére is.

Lukácsnál (ApCsel 5,17; 13,45; 17,5; 21,20; 22,3) és Pál apostol leveleiben (19 előfordulás) is nagyon fontos szerepet játszik a *zélos* és rokon kifejezései, mind negatív, mind pozitív jelentésben. Pál erről életrajzi aspektusai kapcsán, máskor pedig az általa pásztortolt közösségek érdekében beszél a *zélos*-ról.

⁸⁸ Zélos-cikk in 2015-ös Szegedi konferencia tanulmánygyűjteménye 2016-ban?????

A kifejezés tehát a Bibliában Isten tulajdonságából lett a hívő ember tulajdonságává. Ez a megtisztelő átruházottság azonban veszélyekkel is jár: első ószövetségi képviselőjétől, Fineástól ugyanis a *zélós* a hit és a szentség iránti buzgósága mellett az erőszakra való képességet és az vallási célú emberölés felhatalmazását is megkapta a „buzgó” ember. Pál *zélós*–fogalma azonban nem az Ószövetségből átörökölt „atavisztikus barbár erőszak-maradvány” az Újszövetségben. *Zélós*-ra szükség van a keresztyén hitben is, sőt, a szeretet által helyes irányba terelt és „lefeagyverzett” *zélós* nélkül nem képzelhető el a Krisztus-hit, ez adja a sava–borsát, enélkül tét nélküli. A krisztusi szeretettől átítatott páli *zélós* Isten szeretetével szereti a felebarátot, és Isten igazságának fényével mutat rá a keresztyén közösség gyengeségeire és gyarlóságaira, amelyek hiteltelenné tehetik a missziót.

A kifejezés jelentésbeli komplexitása, ugyanakkor *cantus firmus* jellege az Ószövetségtől az Újszövetségig a bibliafordításokban rendszerint elsikkad. Az eltérő fordítási megoldások miatt (a RÚF 2014–ben: buzgóság, féltékenység, irigység, féltő szeretet), amelyeket az eltérő kontextus, és a pozitív–negatív jelentésmezők váltakozása is szükségessé tesz, az olvasó számára feltehetően nem lesz egyértelmű, hogy miként vezethető le Saul–Pál megtérése előtti és utáni buzgósága Isten egyik alaptulajdonságából, és Fineás példájából.

3.2.4.2.5. Egyház vagy gyülekezet: *ekklésia*

A kifejezés fordítástörténeti jelentősége óriási: Tyndale fordította először az *ekklésiát* „congregation”–ként, tehát gyülekezetként az addig hagyományos „church” fordítás helyett.⁸⁹ Ebben a változtatásban nyilván szerepet játszott a lutheri reformáció egyházfogalma, de kortörténeti felismerésként is jelentős lépés. Az *ekklésia* – oly sok más kulcsfogalomhoz hasonlóan – két irányból került be az újszövetségi görögbe. Használatos volt az ókori Athénban, mint a tiszteletre méltó szabad polgárok gyülekezete, és ezáltal az athéni demokrácia egyik kulcskifejezése volt. Ugyanakkor a LXX görög szövege is használta a *qáhál* fordításaként, és Isten népének gyülekezetére utalt vele, elsősorban a Sínai–hegyi szövetségkötés kontextusában. Az ApCselben ez a jelentés megy át az „ösgyülekezetre” mint Isten újonnan összegyűjtött szövetségi népére Jeruzsálemben. Pál

⁸⁹ T. Fabiny, „The Metaphorical World in the Sacred Word in the Prefaces of the English Bible: Translations from Tyndale to the King James Bible” in Fabiny T. – Tóth S. szerk., *The King James Bible (1611-2011) Prehistory and Afterlife*. Budapest: KRE–L’Harmattan, 2016. 29–50. o.

apostol tehát örökölhette a kifejezést, bár a legtöbb újszövetségi előfordulását már az ő leveleiben találjuk.⁹⁰ Ezekben kettős a használata, egyrészt a helyi keresztyén közösséget jelöli vele (például Korinthusban), másrészt a deuteropáli irodalomban már az egyetemes, a lokális gyülekezetek feletti egyház megjelölésére is alkalmazza. Jelentésében a synagógé és az ekklésia nagyon közel állt egymáshoz, de mivel az előbbi kifejezés a zsidóságban már foglalt volt, a teológiai megfontolások mellett praktikus érv is szólhatott a kifejezés keresztyén használata mellett.⁹¹ Gyakori egzegetikai–homiletikai érv az *ekklésia* tagjainak morális és egyéb különlegessége mellett az etimológiai magyarázat, vagyis hogy az *ekklésia* az *ek–kaleó* szavak összessége, és így a világból „ki–hívottak” közössége. Ez szemléletes homiletikai illusztráció lehet ugyan, de a kifejezés említett történeti eredete miatt kevés szerepet játszhatott a kiválasztásában.

3.2.4.2.6. Krisztusban: *en Christó*

Már eleve a *christos* szó tulajdonnevesülését komoly viták övezik a fordítói szakirodalomban. Valóban megfontolandó, hogy az evangéliumokban érdemes-e a tulajdonnévi Krisztus kifejezést hozni, hiszen Jézus közvetlen környezetében a kifejezés nem jelentett mást, mint „felkent”-et, vagy annak héber megfelelőjét, a messiást. A kifejezés feltehetően akkor tulajdonnevesült, amikor az őskeresztyén misszió elvitte a zsidó kultúrát nem ismerő pogányok közé, és ennek a folyamatnak az állomásait láthatjuk a páli levelekben illetve a Jelenések könyvében. Végző formája a „Jézus Krisztus” vagy „Krisztus Jézus” tulajdonnévi használata. A RÚF 2014 ezt a megkülönböztetést nem alkalmazza, mert tekintettel van arra, hogy az evangéliumok olvasói számára Jézus már „a Krisztus”, de vannak magyar fordítások, mint például a Hit gyülekezete új fordítása, amely komoly jelentőséget tulajdonít annak, hogy ne Jézus Krisztust, hanem „Jézust, a Messiást” hozzon a görög kifejezés megfelelőjeként.⁹²

Pál apostol leveleiben azonban külön fordítói feladatot jelent a speciális „Krisztusban” szerkezet. Conzelmann szerint a *Krisztusban* kifejezésnek kétféle értelme lehet: 1. egy jogi–forenzikus, amely arra utal, hogy Isten ítélőszéke előtt Krisztusban

⁹⁰ A páli *ekklésia* kifejezés anakronisztikus felhasználására figyelmeztet J. Eyl, „Semantic voids, New Testament translation and anachronism: The case of Paul’s use of *ekkl̥sia*” in *Method and Theory in the Study of Religion* 2014 vol. 26 (4-5). 314–339. o.

⁹¹ A kifejezés vizsgálatához és az aktuális szakirodalomhoz vö. Young–Ho Park, *Paul’s Ekklesia as a Civic Assembly*. WUNT 393. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

⁹² Vö. *Evangélium. A fontosabb fogalmak és nevek magyarázatával*. Budapest: Hit gyülekezete – Szent Pál Akadémia, 2001. 310. o.

igazulunk meg, és 2. egy misztikus (Krisztus „erőterében élve”, a vele való egzisztenciális azonosulásban már földi életünkben megtapasztaljuk az üdvösséget). Käsemann és Gnülka is ezzel szemben inkább a „Krisztus teste” fogalomhoz kapcsolja a kifejezést, tehát alapvetően ekkleziológiai fogalomban tartja. Gnülka arra is felhívja a figyelmet, hogy az *en Christó* amellett, hogy szótériológiai jelentésű (a Messiásban), sokszor a páli levelekben inkább csak egy keresztyén szófordulat, és jelentése tulajdkoppén annyi, mint „keresztyénként” vagy „mint keresztyének”.

Az *en Christó* kifejezést az 1990-es ÚF és a RÚF 2014 is többnyire következetesen „Krisztusban”-ként fordította. Az ÚF helyenként még a könnyebb érthetőség kedvéért igyekezett érvényre juttatni a görög kifejezésen belüli jelentésárnyalatokat. Ezeket a RÚF 2014 többnyire a konkordantivitás miatt, illetve mivel nem értett egyet a kifejezés „feloldásával”, visszaalakította „Krisztusban”-ra (vö. Róm 16,7: ÚF „akik nálam is előbb lettek Krisztus híveivé” RÚF „akik nálam is előbb jutottak hitre Krisztusban”; 2Kor 2,17: ÚF „Istenből szólunk Isten előtt Krisztus által” RÚF „Istenből szólunk Isten előtt Krisztusban”).

A RÚF 2014 megoldásával szemben Nida–Taber⁹³ éppen hogy a kifejezés „feloldása” vagyis konkrét jelentéssel való lefordítása mellett érvel. Szerinte a kifejezés csak a Bibliában és azon belül is a páli levelekben fordul elő, ami kommunikációs szempontból lehetetlenné teszi, hogy a nem teológus olvasó felkészüljön a kifejezés megfelelő dekódolására. Egyszerűen nincs hozzá nyelvi precedens. Nida –Taber szerint ha a teológiai irodalom az elmúlt évszázadokban nem tudott könnyen használható és konszenzusos definíciót adni az „en Christó” jelentésére (lásd fentebb Conzelmann, Gnülka vagy Käsemann megoldási kísérleteit), vagyis nem tudta megnyugtatóan „feloldani” a kifejezést, akkor felelőtlenség a fordító részéről egyszerűen „úgy hagyni” ezt a kódolt teológiai terminust. Ezt Nida a fordítói munka félbehagyásának és az olvasóval szembeni tiszteletlenségnek tekinti.

3.2.4.2.7. Bűnbánat vagy megtérés: *metanoia*

A kifejezést hagyományosan a héber *súb*-ból szokták eredeztetni, jóllehet a LXX *epistrephó*-val fordítja, és csak a deuterokanonikus bölcsességi irodalomban (JSirá 17,24; 44,16; 48,15; SalBölcs 11,23; 12,10.19) jelenik meg először. Az Újszövetségben

⁹³ Vö. *TAPOT*, 155. o.

elsősorban az evangéliumok szókincséhez tartozik, azon belül is Keresztelő János (és ritkábban a jánosi igehirdetést folytató Jézus) igehirdetéséhez. Korábban talán lehetett olyan különbséget tenni a katolikus-protestáns bibliafordítások között, hogy az előbbiek a bűnbánattal, utóbbiak a megtéréssel fordították a kifejezést. Ma már ez nem feltétlenül igaz annyiban, hogy a katolikus fordítások is – bár nem következetesen – átvették a megtérés fordítást⁹⁴ mind a *metanoëó*, mind pedig a *metanoia* esetében. Ugyanakkor a protestáns fordításokról nem mondható el, hogy a bűnbánat fordítást hasonló mértékben adoptálták volna.⁹⁵ Nida–Louw⁹⁶ elmondja, hogy a metanoia kifejezés mögött egy hármas fázisú, történetileg is követhető jelentésbővülés áll: 1. előzmény: feltételezhetően az illető valami rosszat tett 2. alapmozzanat: az illető megsomorodik emiatt (bűnbánat) 3. jövőre vonatkozó hatás: eldönti, hogy nem fogja ezt tenni a jövőben (megtér). Ebből az elemzésből láthatjuk, hogy mindkét magyar kifejezés jó fordítás lehet a metanoia esetében, de a kontextustól függ, hogy e hármas folyamat melyik elemét (a másodikat vagy a harmadikat) hangsúlyozzuk. A Zsid 6,6 illetve 12,17 kijelentései a második megtérés lehetetlenségéről komoly hatást gyakoroltak az egyháztörténelemben a római egyház bűnbánat–felfogására, és ez arról árulkodik, hogy az egyház az említett igeszakaszokban a metanoia három jelentés-fázisából csak a harmadikat vette igazán számításba. Egyik textus sem beszél ugyanis Isten bűnbánatot elfogadó hatalmának korlátozásáról, és mindkettő leginkább parainetikus (bátorító, pasztorális) értelemben értendő (a 6,6 esetében még talán lehetséges más értelmezés, de amikor a 12,17–ben a szerző visszatér a témára, akkor egyszersmind szűkíti a 6,6 értelmezési lehetőségeit is).

3.2.4.2.8. Jak 2,24 és Róm 3,28: a hit és a cselekedetek

A hit és a cselekedetek általi megigazulás kérdése közös témája Pál Római levelének és Jakab levelének. Luther éppen emiatt a feltételezett ellentmondás (és az apostoli szerzőség hiánya) miatt tartotta alacsonyabb rangú újszövetségi könyvnek Jakab levelét a páli levelekhez képest. Pál világosan amellett érvel, hogy a törvény cselekedetei (vö. 3.2.4.2.2.) nem vezetnek az ember Isten előtti igaz státusához (megigazulásához): „Hiszen azt tartjuk, hogy hit által igazul meg az ember, a törvény cselekvésétől

⁹⁴ Vö. Káldi NeoVulgáta: Mt 3,2; 4,17; ApCsel 3,19; 8,22; Jel 2,5.16.21; 3,3.

⁹⁵ A RÚF 2014 az Újszövetségben mindössze egyszer használja, az ApCsel 3,19–ben, ahol a „Tartsatok tehát bűnbánatot, és térjete meg...” kifejezésben az *epistrephó* párjaként szinonimát kellett adnia.

⁹⁶ E. A. Nida – J. P. Louw, *Lexical Semantics of the Greek New Testament*. SBL Resources for Biblical Study 25. Atlanta, GA: Scholars Press, 1992. 101. o.

függetlenül.” Jakab mintha ezzel szemben érvelne amellett, hogy a hit (értsd: pusztán az „intellektuális ismeret”, hogy Isten létezik, vö. 2,19) nem elegendő a megigazuláshoz, ahhoz az embernek engedelmeskednie és cselekednie is kell, ahogyan Ábrahám tette (2,23): „Látjátok tehát, hogy cselekedetekből igazul meg az ember, és nem csupán a hit által.” Mivel mind Pál (Róm 4), mind Jakab Ábrahámra hivatkozik, ráadásul ugyanarra az ószövetségi igeszakaszra (1Móz 15,6), feltételezhetjük, hogy nem mondanak ellent egymásnak (az már történeti–teológiai kérdés, hogy Jakab a páli tanítás egy későbbi félreértésével vitatkozik–e).

A megoldás a két bibliai szerző szóhasználatának szemantikai különbségében keresendő. Pálnál a hit nem pusztán „intellektuális ismeret”, hanem inkluzív fogalom, amelyben a hit és a belőle fakadó „gyümölcsök” együttesen teszik teljessé a képet. Más kérdés, hogy már Pál is utal azokra, akik tanításának karikatúrájával igyekeznek őt hiteltelenné tenni (Róm 3,5–8 és 6,1–2). A páli és jakabi hitfogalom különbsége ténylegesen implicit információ a Jak 2,24 megértésében, amit az átlagos bibliaolvasó nem igazán fejthet meg magától. Az SIL fordítói kézikönyve azért ajánlja a missziói területeken fordítók számára, hogy az implicit információt tegyék explicitté a fordításaikban. Idézet Mildred Larson⁹⁷ kézikönyvéből:

Implicit információ explicitté tétele. A következő szakaszban zárójelben jelezzük az implicit információt. Írd át úgy a mondatot, hogy ez az információ explicit legyen.

Példa: Jak 2,24

„Látjátok tehát, hogy cselekedetekből igazul meg az ember, és nem csupán a hit által.”
(az ellentétre a „csupán” utal)

„Látjátok tehát, hogy cselekedetekből *megmutatkozó hit által* igazul meg az ember, és nem csupán a hit által.”

Ez a fordítói megoldás nyilván elfogadhatatlan lenne a magyar bibliafordítói gyakorlatban. Még az Egyszerű fordítás sem folyamodik ilyen eszközhöz (ennél jobban bízunk az egyház bibliamagyarázó szerepében). Ugyanakkor láthatjuk, hogy a teljes kép (és a bibliai szemantika) ismerete nélkül nem hogy az egyszerű bibliaolvasó, de még

⁹⁷ *A Manual for Problem Solving in Bible Translation*. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1975. 34. o.

Martin Luther doktor is félreérthette az ellentétet. Ebben az esetben legalább egy fordítói jegyzet hasznos volna.

3.2.4.2.9. Igazság és valóság: *dikaiosyné* és *alétheia*

A két igazságfogalom bár kapcsolatban áll egymással, mégis egészen más megközelítést takar. Az *alétheia* a görögben a feltárt igazságot, és így a valóságot jelenti, „ami van”, de a LXX Isten hűségének és szeretetének kifejezését, az emet-et fordítja vele. Az *alétheia* a szinoptikus evangéliumokban nem játszik fontos szerepet, de a jánosi irodalomnak alapfogalma. Már a páli levelekben is jelen van, elsősorban az adikiával mint kontraszt-fogalmával együtt, de ott háttérbe szorul a másik igazság-fogalom, a *dikaiosyné* mögött. Isten az igazságot és a valóságot (*alétheia*) önmagáról a természetben rejtette el (Róm 1,18–19), de ezzel az emberek nem törődtek, és az adikia iránt kötelezték el magukat, amelynek legfőbb megnyilvánulási formája a bálványimádás. A jánosi irodalom tovább viszi ezt a gondolatot, és az igazságban Isten önkinyilatkoztatását, végső soron a Fiút, Jézus Krisztust azonosítja.

A Pál apostol két fontos levelében (Gal és Róm) főszerepet játszó *dikaiosyné* a judaizmus és a keresztyén hit határvidékeire vezet minket. Középpontjában, mint két lehetséges „eszközével”, a törvény cselekedeteivel és a hittel. A megigazulás szó főnévi formájában ritkább Pálnál is, de igeiként (*dikaioó*) és melléknévként (*dikaios*) számtalanszor előfordul a levelekben, ami arra utal, hogy inkább Isten (és a hozzá tartozó ember) cselekedetéről és tulajdonságáról van szó, nem pedig egy elvont filozófiai vagy jogi fogalomról. A *dikaiosyné* Pálnál, hasonlóan az Ószövetséghez etikai állapot, „igaz” magatartás. Szó szerint nem is jó fordítás a *megigazulás*: nem létezik visszaható értelme, éppen ez a félreértés okozta a protestantizmus történetében a legtöbb visszaélést az „önigazult” megigazulástannal. Sokkal inkább *megigazításról* vagy *megigazított emberről* beszélhetünk Pálnál (már ha ilyen magyartalanul fogalmazhatnánk).

A *dikaiosyné* tehát sokkal inkább kapcsolati fogalom, mint az *alétheia*, amely létezik és érvényes anélkül is, hogy az ember elfogadná. Isten igazsága a maga mélységében az Isten–ember viszonyban vált láthatóvá, ezért nincsen más „csatornája” Pál szerint a megigazulásnak, mint az istenember Jézus Krisztus. Jánosnál is Jézus az igazság, akit az emberek elfogadhatnak vagy elutasíthatnak, ennek az útja nem forenzikus–jogi, mint Pál megigazulás tanában, hanem participációs, vagy a Jézussal

való közösségen, a koinónián keresztül vezet. Ebből a szempontból a jánosi alétheia fogalom legközelebbi megfelelője Pál tanításában az *en Christo* gondolat (vö. 3.2.4.2.6.).

Fordítási szempontból talán a legnagyobb veszély az a két fogalom esetében, hogy mindkettőt „igazságként” fordítva az olvasóknak az elvont filozófiai igazság jut az eszükbe, ahogyan Pilátusnak is, Jézus kihallgatása közben (Jn 18,38), és nem tudják önmagukra vonatkoztatva értelmezni Jézus metaforáját: „Én vagyok az igazság” (Jn 14,6).⁹⁸ Ez a veszély nem csak az „egyszerű bibliaolvasót” fenyegeti: Rudolf Bultmann a jánosi igazságot alapvetően Martin Heidegger igazság–fogalma és egzisztencia–analízise alapján értelmezte.⁹⁹

3.2.4.2.10. Körülmetélkedés: *peritomé*

Ez az egyik legfontosabb külső megkülönböztető jegye a zsidóságnak mint a szövetség népének, és ezért kulcsfogalom mind az Ó– (1Móz 17; 21,4; 2Móz 12,44–50), mind az Újszövetségben (Lk 1,59; 2,21; ApCsel 16,1–3; Jn 7,22–24; Gal 5–6). Már az ószövetségi textusok is beszélnek a fizikai körülmetélkedés mellett a „lelki” vagy átvitt értelemben vett körülmetélkedésről, a „szív” (5Móz 10,16; 30,6; Jer 4,4) vagy a „száj” (2Móz 6,30: szó szerint „körülmetéltlen ajkú” *aral szöfátajim*, amit a RÚF helyesen „beszédben ügyetlen”-ként fordít) körülmetéléséről, amely az engedelmességet, az Isten iránti szívbéli, önkéntes engedelmességet jelenti. Ez a kettősség jellemzi az Újszövetséget is, ahol a pogányok körülmetélkedése körüli konfliktusokat Pál úgy akarta megoldani, hogy a szó szerinti körülmetélkedés helyett (amelyet az „apostoli zsinat” sem tett kötelezővé a pogánykeresztyének számára, ApCsel 15,20.29; 21,25), és amely értelmetlenné tenné Krisztus váltságát (Gal 3,1–3; 5,2), a lelki körülmetélkedésre helyezte a hangsúlyt, amely igenis jellemzi a keresztyéneket (Róm 2,28kk; Ef 2,11; Fil 3,3; Kol 2,11). Ezzel Pál nem akart új tanítást hozni: úgy értette már Jézus utolsó vacsorán mondott szavait is, hogy a körülmetélkedésben kiontott szövetségi vér helyett Jézus a saját vérét adja az „új szövetség” jeleként (1Kor 11,25).¹⁰⁰

⁹⁸ Dosztojevszkij valami fontosat értett meg a jánosi igazságfogalomból, amikor azt mondta, hogy ha valaki bebizonyítaná neki, hogy Jézus Krisztus és az igazság különböznek, ő akkor is Jézust (a valóságos, és nem a filozófiai igazságot) választaná. Vö. F. M. Dosztojevszkij, *Ördögök*. Ford. Makkai I. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1983. 302–303. o.

⁹⁹ Vö. „Untersuchungen zum Johannesevangelium” in Uö., *Exegetica*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967. 124–197. o.

¹⁰⁰ Vö. H. Balz– G. Schneider (szerk.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Vol 3. Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1993. 79. o.

Hogyan értheti a bibliaolvasó a körülmetélkedés 53 említését az Újszövetségben e bibliai teológiai háttér nélkül? Mi több, hogyan fogja megragadni a kifejezés olyan, a fentiekből származtatott jelentéseit, mint „a zsidók” (szó szerint „körülmetélkedés”) vagy „a pogányok” (szó szerint „előbőr”) az ApCsel 11,3-ban vagy a Róm 2–3-ban? Az olyan fordítások, mint a GNB, amelyek feloldják a *peritomé–peritemnó* formális fordítását, és explicitté teszik a kifejezésben foglalt implicit, kulturális hátteret, felszabadító hatással lehetnek azokra az olvasókra, akik eddig a kifejezésben csak a zsidóság érthetetlen és zavarba ejtő szokását látták, amely – kellő háttérismeret nélkül úgy tűnhet – indokolatlanul sokat foglalkoztatja a szentírókat.¹⁰¹ Természetesen azoknak is van igazsága, akik arra hívják fel a figyelmet, hogy a kifejezés feloldásával, értelmező fordításával az a kapcsolat, ami az ószövetségi jelentés, és a páli teológiai interpretáció között fennállt, elvész az olvasók számára, vagyis a bibliafordítást alkalmatlanná teszi a komoly bibliatanulmányozásra. A „körülmetélkedés” mint bibliai teológiai kulcsfogalom példája tehát újra csak a fordítás jellege és a célközönség közötti kapcsolatra mutat rá.

4. Kulturális antropológia

Ennek a tudományterületnek a hatása a bibliafordításra természetesen csak olyan fordítási projektekben értelmezhető, ahol a Biblia világa és a célnyelv kulturális környezete közötti különbségeket figyelembe veszik, és nem a formahű, hanem a jelentésközpontú bibliafordítás–elmélet talaján állnak. Azzal együtt, hogy a bibliafordítások nagy része a nyugati kultúrkörön kívül misszionárius–fordítók közreműködésével készül még napjainkban is, felértékelődött a bibliafordítás és a kulturális antropológia kapcsolata. A kultúrák tudományos kutatásának eredményei és a bibliafordítók mindennapi tapasztalatai a kultúrák közötti fordításban kölcsönösen segítik, gazdagítják egymást. Még egy olyan helyzetben is nehéz a bibliai narratíva minden elemét átvinni egy másik kultúrában, ahol a fordító a saját anyanyelvére fordít, hiszen itt is legalább egy kulturális akadályt át kell lépnie: a bibliai világ és a saját világképe közötti akadályt. Bár az egzegézis nagyon sokat segít a bibliai történetek mélyrétegeinek, implicit kulturális információinak feltérképezésében, még mindig vannak fehér foltok a biblia világának megértésében.

¹⁰¹ Vö. Doty, 85–86. o.

Reyburn¹⁰² szerint a bibliafordító háromféle szituációval kerülhet szembe egy bibliai szöveg fordítása során: 1. A lefordítandó kifejezés nem létezik a célnyelven, de van helyette egy másik, ekvivalens kifejezés 2. A kifejezés pontos megfelelője létezik a célnyelven, de más jelentéssel és 3. A kifejezés nem létezik a célnyelven, és nincs más megfelelő kifejezés sem, amellyel azt vissza lehetne adni a célnyelven. A fordítónak mindhárom eshetőség megoldása közben tisztában kell lennie azokkal a szabályszerűségekkal, amelyeket az antropológia kutatása során a kutatók megismertek: A) Az eltérő kultúrák és azok nyelvei néha nagyon sokféleképpen fejezhetik ki ugyanazt vagy hasonló jelenséget. B) Amikor látszatra azonos kifejezésekkel rendelkeznek az adott jelenség leírására, akkor is lehetnek más, járulékos jelentések, amelyek megváltoztatják a jelenség azonos befogadását (megértését) az új nyelven. B) Szélsőséges esetben arra is fel kell készülni, hogy az adott jelenség vagy tárgy teljesen hiányzik a célnyelvi kultúrában. Ez utóbbihoz tartoznak azok az anekdoták, amelyeket a transzkulturális bibliafordítás nehézségének illusztrálására szoktak felhozni (a hó jelenségének és kifejezésének hiánya a trópusi égövön élő törzseknél vagy a bibliai flóra és fauna nagy részének hiánya a sarkkörü népek között).

Nida–Reyburn¹⁰³ a bibliai világképet öt jól elkülöníthető kategóriába sorolta, hogy segítsen a fordítóknak abban, hogy a célnyelvi kultúra világképét megfeleltessék a bibliainak, és felismerjék az azonosságokat, hasonlóságokat és különbségeket:

1. *A föld és a rajta élő emberek.* Ide tartozik például a teremtménshit, a föld benépesítése Nőé leszármazottai mint „nagyraasszok” által, a vérnek, mint életerőnek a tisztelete, a tiszta és tisztátalan megkülönböztetése, amely csak részben követ logikus magyarázatokat (kérődző, hasított körmű állatok, ragadozó madarak), a legjobb úgy elfogadni a kategorizálást, ahogyan azt Isten adta a Sínai-hegyen. Ez a kategória már eleve komoly kulturális interpretációt követel a fordítóktól, hiszen nagyon sok nép él egészen eltérő világnézettel a föld és az emberek eredetét illetően. Természetesen a bibliai világképet nem lehet az érthetőség kedvéért átalakítani a fordítás során, de azt meg kell próbálni, hogy hasonló funkciót betöltő, vagy hasonló érzelmi hatást kiváltó szavakkal fordítsák az esetleg idegenül hangzó bibliai történeteket.

2. *A történelem és az emberi sors összefüggései.* Ide sorolható például a választott nép jelensége és története, az Isten országába vetett hit, a *salom* fogalma, a megigazulás,

¹⁰² W. D. Reyburn, „Cultural equivalences and nonequivalences in translation” in *TBT* 20:4 (1969), 158.

O.

¹⁰³ E. A. Nida–W. D. Reyburn, *Meaning Across Cultures*. New York: Orbis Books, 1981. 14-17. o.

a próféták szerepe Isten akaratának közlésében, és a történelem eseményeinek „előidézésében”, a halál utáni élet kettős, ó– és újszövetségi képe, amelyek között olyan feszültség van, amit a Biblia soha nem old fel teljesen. Ide tartozik a seól vagy a hádész, illetve a paradicsom vagy az új teremtés képe. Ez a kategória öleli fel az isteni kijelentés történelemben való kibomlásának bibliai igazságát is, ami egyszersmind azt is jelenti, hogy az isteni kijelentés az emberiség és a választott nép felfogó- és befogadóképességével együtt változott, fejlődött. Nagyon sok természeti nép hitvilágához képest ezek bonyolult fogalmak, bár nekünk a zsidó-keresztény kultúrkörben magától értetődőnek tűnnek.

3. *A természetfeletti lényekbe vetett hit.* Ide tartozik a szentre és profánra osztott világkép, Isten és a mennyei vagy démoni lények létezése, a természetfeletti lények hatása az emberi életre és a velük való kommunikáció lehetőségei: az imádság, a böjtölés, az áldozat, az ördögűzés és hasonló. Vannak népek, amelyeknek még a zsidóságnál is sokkal bonyolultabb és cizelláltabb hitvilága van, démonokkal, ártó és óvó szellemekkel, szentséget, manaerőt hordozó tárgyakkal, helyekkel. Az afrikai kereszténység ma is küzd és vívódik a helyi vallások maradványaival, sőt, néha nagyon is eleven hatásával az egyházi életben. Sok afrikai egyház számára nem Jézus természetfeletti csodáinak elfogadása a probléma, mint nekünk Európában, hanem az ördögűzésekkel és csodatételekkel kapcsolatos gyülekezeti túlkapások visszaszorítása.¹⁰⁴

4. *Személyes kapcsolatok.* Az ide tartozó jelenségek a kultúrák között nagyon sokfélék lehetnek, és gyakran eltérnek a bibliai világképtől. A Bibliában alapvető például a patriarchális társadalmi szerkezet, férfi–női szerepek lépcsőzetes szintjei, a családi kapcsolatok szorossága, az adós– és más típusú rabszolgaság elfogadottsága, az apai áldás visszavonhatatlansága, vagy a családon belüli házasság elfogadottsága az Ószövetségben. Afrikában ma is vannak matriarchális szerkezetű társadalmak, és több távol-kelet ázsiai nyelvben nincsenek külön szavak a távolabbi női rokonokra, mint nagynéni, sógornő, meny, anyós (vö. Lk 12,53), legfeljebb egy a fiatalabb, és egy másik az idősebb női rokonra. Az Ószövetségben elfogadott, és a patriarchák által gyakorolt családon belüli házasság mai törzsi társadalmakban elképzelhetetlen és a legnagyobb gaztettnek számít.¹⁰⁵

¹⁰⁴ A budapesti Skót Misszió lelkészeként a soknemzetiségű gyülekezet bibliaóráján igencsak megdöbbenem, amikor afrikai testvérek azt kérték, hogy imádkozzunk az ismerőseikért, akikre rontást küldtek, és így démonok fenyegetik őket.

¹⁰⁵ vö. Th. N. Headland, „Anthropology and Bible Translation” in *Missiology* 2:4 (1974), 414–415. o.

5. *Az intellektuális tevékenység.* A bibliai világképben adottnak tekinthetjük, hogy az igazság a jó és a rossz cselekedetekhez kapcsolódik, tehát nagyrészt erkölcsi és nem absztrakt filozófiai kategória, a bölcsesség is ugyancsak a mindennapi élet dolgaiban és az emberi viszonyok közötti eligazodáshoz ad segítséget, és nem spekulatív tevékenység. A tudás és ismeret vagy megismerés a Bibliában szintén interperszonális jellegű, és mások az intellektuális bizonyítás szabályai, mint például manapság (vö. bibliai formulacitátumok jellege Máténál). Az etika, vagyis a társadalmi jó és rossz megkülönböztetése azonban nem univerzális. Vannak bennszülött társadalmak, amelyekben egészen más az ölés vagy a gyilkosság szerepe és megítélése. Hasonlóképpen társadalomfüggő a szexualitás morális megítélése.¹⁰⁶ Azokban a kultúrákban, ahol a gyerekek és fiatalok házasság előtti szexualitása teljesen szabad és megszokott, a lányokat igyekeznek már az első menzeszük után férjhez adni a gyermekáldás „szabályozása” miatt. Headland azt is leírja, hogy ezekben a közösségekben a „szűztől születés” kifejezése szükségszerűen azzal a „kulturális értelmezéssel” jár, hogy a leányanya már a házasságkötése éjszakáján teherbe esett. Hasonlóképpen nehéz a körülmétkedés ószövetségi értelmezését kommunikálni azokon a területeken, ahol szintén gyakorolják a pubertáskorú fiúk körülmételését, de csak azért, hogy megkönnyítsék számukra a házasságot és a gyermeknemzést. Ilyen kulturális közegben nehéz világosan megfogalmazni, milyen teológiai megfontolásból metélte körül Pál Timóteust (ApCsel 16,3).

A forrás- és célnyelvet körülvevő kulturális különbségek számtalan nehéz feladványt adnak a bibliafordítóknak: a példákat oldalakon keresztül lehetne sorolni, de ehhez vö. a fentebb hivatkozott cikkeket és E. A. Nida később részletesebben ismertető könyveit, főleg az elsőt, az 1947-ben kiadott „Bible Translation” címűt. A kulturális antropológia felismeréseinek számtalan előnyét látják ma is azok a bibliafordítók, akik egyforma érzékenységgel viseltetnek a forrásnyelv és a célnyelv kulturális közege iránt.

5. A bibliafordítás története E. A. Nida előtt

5.1. Világszerte

¹⁰⁶ Vö. E. A. Nida, *Customs and Cultures. Anthropology for Christian Missions*. New York: Harper & Brothers, 1954. 98-99. o.

Dolgozatunknak nem tárgya a bibliafordítások történetének ismertetése, de természetesen még ha az is lenne, valamennyi fontos bibliafordításra akkor sem térhetnénk ki. Így inkább itt csak arra vállalkozunk, hogy a bibliafordítás nemzetközi történetéből, és azoknak a nagyobb világnyelveknek a történetéből, amelyeket hatással voltak a kisebb nyelveken megjelent bibliafordításokra is, kiemeljünk néhány olyan vállalkozást, amely jól jellemez vagy meghatároz egy korszakot, és így akár reprezentatívnak is tekinthető.¹⁰⁷ Ezek a fordítások adják meg azt a történeti háttérrel, amely előtt E. A. Nida az 1950-es évektől egyértelműen a jelentés-alapú fordítások mellett tette le a voksát, és nem csak fordításelméleti „ideológusként”, de az Amerikai Bibliatársulat fordítási munkájának vezetőjeként, majd a Bibliatársulatok Világszövetsége (United Bible Societies) fordításainak koordinátoraként is döntő szerepe volt abban, hogy a bibliafordítás-elmélet és -gyakorlat képzeletbeli ingája, amely mindig a formahű és a teljesen szabad fordítás két végpontja között mozgott – egészen az 1980-as évekig – teljesen a jelentésközpontú fordítások felé lendüljön ki.

5.1.1 A Septuaginta (LXX)¹⁰⁸

Az Ószövetség görög fordításáról az első történeti beszámolót a Kr. e. 150–125 közé (mások által még későbbre) datált ún. Aristeas-levélben¹⁰⁹ találjuk, amely leírja, hogyan lett része a zsidók törvénye görög fordításban az alexandriai nagykönyvtárnak. A levél szerint Demetrius könyvtáros meggyőzte II. Ptolemaios Philadelphost (Kr. e. 285–247), a kultúra és a könyvek nagy támogatóját, hogy az alexandriai könyvtárnak szüksége van a zsidók szent iratainak görög fordítására (a történetből később kiderül, hogy csak a

¹⁰⁷ A bibliafordítások története – egy-egy sajátos szempontból megírva – megtalálható a következő művekben: H. M. Orlinsky – R. G. Bratcher, *The History of Bible Translation and the North American Contribution*. Atlanta: The Society of Biblical Literature, 1991. B. M. Metzger, *The Bible in Translation: Ancient and English Versions*. Grand Rapids, MI: Baker, 2001. Ph. A. Noss (szerk.), *A History of Bible Translation*. American Bible Society. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.

¹⁰⁸ A LXX elnevezés következetlensége sok értelmezési problémát okoz a szakirodalomban, hiszen így nevezik azt a fordítást, amiről az Aristeas-levél beszél, de így a később hozzá kapcsolt könyveket, majd mint irodalmi gyűjtemény részeit azokat a könyveket, amelyeket eredetileg is görögül írtak, tehát nem fordítások. E. Tov terminológiai javaslatához vö. E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Assen – Minneapolis: Van Gorcum – Fortress, 2001. 135–136. o. Vö. még K. H. Jobes – M. Silva, *Invitation to the Septuagint*, 30. o. Én ebben a dolgozatban az egész gyűjteményt értem alatta, a nem héberből fordított könyvek kivételével.

¹⁰⁹ Vö. S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*. Oxford: Clarendon, 1968. G. Dorival – M. Harl – O. Munnich, *La Bible Grecque des Septante*. Paris: CERF, 1994. 41kk. J. Treballe Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible*. Ford. W. G. E. Watson. Leiden–Grand Rapids, MI: Brill–Eerdmans, 1998. 303. o. M. Hengel, *The Septuaginta as Christian Scripture*. Ford. M. E. Biddle. Grand Rapids, MI: Baker, 2002. 19. o.

Tóráról van szó, nem a teljes héber Bibiáról). A király beleegyezett a tervbe, és levélben kért segítséget a jeruzsálemi főpaptól, Eleázártól a fordításhoz. Cserébe zsidó foglyok szabadon bocsátására tett ígéretet. Eleázár válaszlevelében készségesnek mutatkozott, ezért elindulhatott a küldöttség Jeruzsálembe, hogy elhozza a könyveket fordító zsidó írástudókat. A történet mintegy „eposzi kellékként” leírja az ajándékok előkészítését, a delegáció útját Jeruzsálembe, az ottani élményeiket, főként az áldozatbemutató rítusát a templomban. Az olvasó színes útleírást kap Palesztina földrajzáról, majd a kiválasztott írástudók (minden törzsből hat, így jött ki a hetvenkettes szám) jelleméről. Eleázár főpap elbeszéli a látogatóknak a mózesi törvények lényegét, mégpedig úgy, hogy a művelt görög emberek is megértsék, „logikusan”. Ptolemaios kihallgatja az Alexandriába visszaérkezett írástudókat, kérdéseket tesz fel nekik az isteni bölcsességről. A fordítók válaszaiban nem annyira a zsidó, mint inkább a hellenisztikus filozófiai bölcsesség csillan meg. Ez a „kihallgatás” az Aristeas-levél tetemes részét kitölti. A fordítókat Demetrius Pharos szigetén szállásolja el. A készülő fordításokat a fordítók folyamatosan egyeztetették egymással, az eredményt pedig Demetrius felügyelete mellett mindig letisztázták és írásban rögzítették. 72 nap alatt fejezték be a munkát, és a kész fordítást felolvasták az alexandriai zsidóság előtt, akik hangos üdvözléssel elfogadták „kiválósága, szentsége és pontossága” miatt, és átkot mondtak arra, aki valaha is bármit változtat a szövegen. A király – miután neki is felolvasták a fordítást – értetlenül kérdezte, miért nem tudtak eddig erről a bölcsességről az írók. Demetrius válaszában a történetíró Theopompos és a tragédiaíró Theodektész példáját említette, akiket Isten megbüntette, amiért a szent szöveghez méltatlanul közeledtek. Ptolemaios gazdagon megjutalmazta a fordítókat, barátságáról biztosította és visszaküldte őket Eleázárhoz, Jeruzsálembe.

Aristeas történetét – jelentős módosításokkal – mások is átvették: Aristobulus, Philón, Josephus Flavius, és a patrisztikus szerzők, köztük Epiphanius. A kutatók szerint a történet több történetietlen részlet miatt sem tűnik autentikusnak,¹¹⁰ de a fő vonalakban valószínűleg jól helyezi el a görög Ószövetség fordítás kezdeteit Alexandriában, a Kr. e. 3. század első harmadában.

Mivel Aristeas levele csak a Tóra (a Pentateuchos) fordításáról szól, a későbbi könyvek fordítását valószínűleg egészen más körülmények között, és jóval később

¹¹⁰ Vö. F. C. Conybeare bevezetését in *Grammar of LXX Greek. With Selected Readings, Vocabularies, and Updated Indexes*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995 (reprint, eredeti kiadás: *Selections from the Septuagint*. Boston: Ginn, 1905). H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*. R. R. Ottley – H. St. J. Thackeray (szerk.). Cambridge: Cambridge University Press, 1968. Szerkesztett reprint kiadás: New York: Hendrickson, 1989.

végezték el. Sirák fia Jézus könyvének bevezetője szerint azonban száz év múlva, a 2. század közepén már létezhetett a teljes Ószövetség (itt olvasunk először a héber Biblia hármas felosztásáról: Törvény, Próféták és Írások) görög fordításban.

A LXX tehát a diaszpóra judaizmus „terméke”, és nyilván a diaszpóra zsidóság vallási életében játszott először fontos szerepet. Ennél azonban talán még fontosabb a LXX hatása az Újszövetségre és a keresztyén misszióra. Miután ugyanis a keresztyén misszionáriusok terjeszteni kezdték a LXX-t, és annak messiáshívő olvasatát, a judaizmus fokozatosan elidegenedett tőle. A zsidó írásmagyarázók gyakori érve volt keresztyén vitapartnereikkel szemben, hogy a LXX „nem pontos” fordítás. Kifogásolták például, hogy az Ézs 7,14 *almáh* szavának pontatlan fordítása a *parthenos*, amelyre Máté evangélista és a keresztyén egzegézis a szüztől születés prófécijának beteljesedését alapozta. De ugyanilyen komoly viták övezték a zsoltárok krisztocentrikus értelmezését is. Amikor az 1. század végi palesztinai kánonalkotás végbement, annak eredményét a diaszpórában is elfogadták, és így a LXX korábbi tekintélye végképp elveszett. Akiba rabbi hatására a 2. század elején végérvényesen teret nyert a literális interpretáció, és ennek kiszolgálására megjelentek az újabb Ószövetség-fordítások: Aquiláé, aki görög prozelita volt, és Akiba tanítványa. Az ő fordítása a héber szent iratok egyfajta görög „transzliterációja” volt.¹¹¹ Theodotion és Symmachus fordítása röviddel Aquiláé után készült el: Theodotion inkább a LXX korrekcióját végezte el, mintsem új fordítást adott. Érdekes, hogy több újszövetségi idézet is a Theodotion-fordításhoz hasonlóan módosítja az ószövetségi idézeteket, ami felveti annak a lehetőségét, hogy Theodotion egy olyan LXX-változatot használt, amit az újszövetségi szentírók is ismertek. Symmachus ehhez képest teljesen új fordítást adott, amelyben egyszerre igyekezett hűséges maradni a héberhez, és jó görögségű fordítást is adni.

A LXX megőrzésében és szövegkritikai „megtisztításában” a 3. századi Órigenés szerepe megkerülhetetlen. Egyedülálló vállalkozásában, a Hexaplaban¹¹² hat oszlopba rendezte a Biblia számára elérhető olvasatait (ahol nem volt elérhető számára valamelyik szöveg, ott csak négy vagy öt oszlopba). A sorrend egyszersmind Órigenés „fontossági

¹¹¹ Aquila fordítása nem is érthető azoknak, akik nem ismerik egyformán jól a héber és a görög nyelvet. Az 1Móz elejét például így fordította le: *kephalaion* [a héber *rós*, „fej, kezdet” mintájára] *ektisen theos syn* [a héber *et* prepozíció mintájára, amely a tárgyeset mellett valóban jelenthet –val –vel-t is] *ton uranon kai syn tén gén*. Csak összehasonlításként, a LXX „normál” görögségével ez így hangzik: *en arché epoiesen ho theos ton uranon kai tén gén*. Hasonló jelenségnek voltunk szemtanúi a KRE HTK-n rendezett „Bibliafordítások a mai Magyarországon” konferencián, amikor Köves Slomó rabbi héberül írta fel a táblára egy-egy bibliai textus LXX-olvasatát.

¹¹² Vö. F. Field Hexapla-rekonstrukcióját in *Origenis Hexaplorum quae supersunt... fragmenta*. Oxford: Clarendon, 1875.

sorrendjét” is tükrözi: 1. oszlop: a héber eredeti, 2. oszlop: a héber szöveg görög átírásban, 3. oszlop: Aquila fordítása, 4. oszlop: Symmachus fordítása, 5. oszlop: a LXX és végül 6. oszlop: Theodotion fordítása. Az alexandriai filológusok Homérosz-kommentárjaiban használt obeliskkel (*obeliskos*, kis nyílhegy) jelölte azokat a helyeket a LXX-ban, ahol a görögnek nem volt megfelelője a héberben (ahol a görög hosszabb volt) és asteriskkel (*asteriskos*, kis csillag) azokat a helyeket, ahol a hébernek nem volt megfelelője a LXX szövegben (itt Theodotion olvasatából vette át a kipótolandó görög szavakat). Órigenésnek az volt a fő célja ezzel a munkával, hogy megfelelő tudományos „munícióval” lássa el a keresztyén apologétákat, akik a Biblia értelmezéséről folytattak vitát a zsidósággal. Érdekes módon egyházi használatra Órigenés maga is inkább a LXX-t javasolta, a hagyomány miatt.

Az antiókhiai Lucianus (aki 312-ben halt mártírhálált) is végrehajtott egy LXX-revíziót, nem sokkal Órigenész munkálkodása után. Nagyrészt neki köszönhetjük azt az Úszövetség-olvasatot is, amit ma Textus Receptusként ismerünk. LXX-szövegében stilisztikai és exegetikai szabad(os)ság jellemezte, néhol pedig atticizáló tendencia (például az *elabosan* helyett *elabont*, *eipán* helyett *eipont*, *to eleos* helyett *ho eleost* írt). Az antiókhiai iskola befolyásának köszönhetően Lucianus revíziója hamar népszerűvé vált és elterjedt a birodalom keleti felében. Szent Jeromos szerint¹¹³ 400 körül Antiókhától Bizáncig már csak Lucianus szövegét használták (főként Zsoltárok és Újszövetség); Lucianus sikerére ellenhatásként jelentkezett a caesareai Pamphilius (a caesareai iskola és könyvtár alapítója) és tanítványa Eusebius, akik Órigenés „újrafelfedezett” LXX-szövegét használták. Jeromos szerint Palesztinában ez az olvasat volt használatban 400 körül.¹¹⁴

Miért fontos számunkra ma is a LXX? Részben a keresztyén kánon miatt. Az első keresztyének számára a LXX volt a Biblia, az Ószövetség, és ez az alapja ma is az ortodox egyházak ószövetségi kánonjának, a Vulgata közvetítésével pedig ez határozza meg a katolikus Ószövetséget is. A protestáns egyházak Ószövetség-kánonjukban a LXX fordítás jellege miatt tudatosan választották alapul a héber szöveget, de ők sem hagyhatják figyelmen kívül azt az olvasatot, amelyet az első keresztyének használtak. Szövegkritikai szempontból a LXX sokszor nagy segítség az ószövetséges tudósok számára, akik az időközben megromlott héber szöveg eredeti olvasatát igyekeznek helyreállítani a segítségével. A Holt-tengeri tekercsek felfedezése előtt a LXX volt az

¹¹³ Vö. *De viris illustribus* 77.

¹¹⁴ Vö. *De viris illustribus* 75; *Contra Rufinum* 1.2,9; 2.6,27; *Epistulae* 84.10

egyetlen olyan szövegtenű, amely a legrégebbi MT szövegeknél 900 évvel korábbi héber Vorlagéra utalt. Egzegetikai szempontból is nagy segítség lehet a LXX, hiszen olyan héberül jól tudó (néhol jobban tudtak héberül, mint görögül) fordítók munkája, akik gondolkodásukban, világképükben és nyelvi környezetükben még sokkal közelebb álltak az Ószövetség világához, mint mi, ezért nálunk sokszor jobban érthették a Biblia üzenetét. Emellett a LXX fordításból sokat megtudhatunk a hellenizmusban élő zsidóság bibliaértelmezési technikáiról is. Trebolle Barrera szerint a LXX legalább annyira judaizálta a koiné nyelvi környezetet, mint amennyire hellenizálta a zsidóságot.¹¹⁵

Fordítási szempontból nem lehet a LXX-t homogén egységként jellemezni. Az egyes könyveket többféle fordítási stílus és technika jellemzi. Főszabályként el szokták mondani, hogy a Tórát, a történeti könyveket, a Zsoltárokat vagy a Prédikátort formahű módon fordították, míg a többi bölcsességi könyvet, Jóbot, a Példabeszédeket, Ézsaiást vagy Dánielt inkább szabadabban. De ezeken a kategóriákon belül is vannak kivételek, például Sámuel könyvei, amelyekben több fordító eltérő fordítási stílusát lehet tetten érni.¹¹⁶ Ez nem is meglepő, hiszen egy ilyen példa nélkül álló irodalmi corpus esetében, amely évszázadokon keresztül állt elő, és amelynek fordító számára feltehetően sem fordítói kézikönyvek, sem szótárak, lexikonok nem álltak rendelkezésre, legfeljebb a korábban elkészült fordítások szolgálhattak modellként, nagyobb fordítói homogenitást elvárni illuzórikus lenne.¹¹⁷ A LXX azzal, ahogyan – többé-kevésbé következetesen – lefordította görögre a fontos héber kulcsfogalmakat (pld. emet, cödáká, adonáj, am, tóráh) egyszersmind meghatározta ezeknek a fogalmaknak a jelentését az Újszövetségben is. Mindezek a szempontok együtt teszik megkerülhetetlenné a LXX-t a bibliafordítók számára mind a mai napig.

5.1.2. A régi latin fordítás: Vetus Latina

¹¹⁵ J. Trebolle Barrera, *The Jewish Bible*, 321. o. Vö. D. G. Burke, „The First Versions” in Ph. A. Noss, *A History of Bible Translation*, 59–75. o.

¹¹⁶ Vö. E. Tov, „The Septuagint” in M. J. Mulder, *Mikra*. Assen/Maastricht – Minneapolis: Van Gorcum – Fortress, 1990.

¹¹⁷ A LXX különböző fordítói technikáihoz vö. H. Sysling, „Translation Techniques in the Ancient Bible Translations” in Ph. A. Noss, *A History of Bible Translation*. 281-292. o. J. Barr, *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations*. Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens XV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

Bár a nyugati keresztyénség nyelve is először a görög volt (lásd Pál levelét a római keresztyénekhez),¹¹⁸ a római birodalom hivatalos nyelvére, a latinra nagyon hamar elkészülhettek az első bibliafordítások, bizonyára már a 2. század elején-közepén. Mivel a LXX fordítása volt, jellemző volt rá a hebraizmusok jelenléte, és ebből fakadóan olyan stílus, amely a művelt rómaiakat elriasztotta a használatától.¹¹⁹ A 3. század vége felé ez a megítélés némileg megváltozott azzal, hogy az irodalomban is értékelni kezdték az egyszerű nyelvezetet (*simplicitas*) mint az igazság (*veritas*) kifejeződését. A revíziója, amelyben Jeromos és a Vulgata fordítás olyan fontos szerepet töltött be, nem is emiatt, hanem a különböző regionális szövegváltozatok eltérései és szövegromlása miatt vált szükségessé. Két nagy változata volt, az egyik Itáliában (*Itala*), a másik Észak-Afrikában (*Tertullianus, Cyprianus és Augustinus hazájában*) volt használatos (*afra*). Nem tudjuk pontosan, hogy egyetlen fordítás ágazott el különböző irányba a két földrajzi területen, vagy eredetileg is külön fordítások készültek Itáliában és Afrikában. Szent Ágoston műveiben már azt láthatjuk, hogy a 4-5. század fordulóján már az *Itala* változat volt használatban Afrikában is. Tanulmányozásához a legjobb források az olyan bilingvis kéziratok, mint a Béza-kódex (*ApCsel*) vagy a *Codex Claromontanus* (páli levelek), amelyek még a Vulgata előtti latin szöveget őrizték meg, a Vulgata elterjedése előtt élt és alkotott nyugati patrisztikus szerzők latin szövegei (ezekben nem mindig lehet eldönteni, hogy a szerző saját fordítását adja egy-egy bibliai szakasznak, vagy a régi latin fordítás egy rögzített változatából idéz), a florilegiumok (bibliai vagy egyéb szöveggyűjtemények), a bibliai kommentárokból fennmaradt glosszák, liturgikus énekek, antifonák, amelyek még a középkorban is ezt a Jeromos előtti latin szöveget őrizték.¹²⁰

A *Vetus latina* kiemelt szerepet tölt be a Zsoltárok szövegének tanulmányozásában. A zsoltárokat mint liturgikus szövegeket eleve jellemezte a folyamatos használat és a régi formák megőrzése. Nem véletlen, hogy a Vulgatában is megmaradt a két Zsoltár-korpusz, a LXX szerinti, amely közel áll a *Vetus latina*hoz, és a *Iuxta Hebraicam Versionem*, vagyis Jeromos héber szöveg alapján készített fordítása. A LXX-t követő latin szöveg liturgikus használata mindvégig fennmaradt a középkor során,

¹¹⁸ A római keresztyén sírfeliratok 74%-a még a 2. században is görögül készült. Vö. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte*. WUNT 2/18. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1989. 143–145. o.; Pecsuk, 2009, 98. o. Római Kelemen, Irenaeus és Hippolytos is görögül írtak.

¹¹⁹ Vö. Augustinus, *Confessiones* 3.5; Szent Jeromos Eusebius *Chronicon*-jának fordításához írt előszavában azzal mentegeti a Szentírás nyersnek tűnő stílusát, hogy azt fordítás-jellege okozza, és a héber eredeti valójában jobb stílusú. Vö. M. Graves, *Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on his Commentary on Jeremiah*. Leiden – Boston: Brill, 2007. 70. o.

¹²⁰ Vö. P.-M. Bogaert, „Latin Versions” in *ABD* vol. 6. 799–803. o.

sőt még napjainkban is használatos. Fordítási szempontból a régi latin szöveg azért jelentős, mert a LXX egy olyan változatát őrzi meglehetősen mechanikus, sokszor a félreértésig formahű fordításban, amelynek elemei az órigenészi LXX-recenzió előttre datálhatók, bár az Ószövetség esetében gyakoriak a lucianusi recenziót követő szövegváltozatok is.

5.1.3. Vulgata

Nem tudhatjuk, hogy pontosan mennyiben tekinthető Szent Jeromos (Hieronymus, 342–420) saját művének a Vulgata. Az mindenestre biztosnak tűnik, hogy nem ő fordította le az egész Bibliát egységes fordítói alapelvek alapján. Az Újszövetség revízióját saját bevallása szerint Damasus pápa megbízásából (382–383?) készítette el:

A boldog Damasus pápának, Jeromos. A régiből egy új munka elvégzésére kényszerítesz, hogy mivel a Szentírás példányai szerte a világon szétszórva találhatók, mintegy döntőbíróként leüljek, és mivel egymástól eltérnek, eldöntsem, melyek egyeznek meg a göröggel. Kegyes munka, de veszélyes vállalkozás, megítélni a többi közül, melyik a mindenki által elfogadandó, megváltoztatni a régi nyelvezetet, és egy ősz világot a gyermekkori kezdetekhez visszavezetni. Kicsoda elég tudós és tudatlan egyszerre, hogy amikor a kezébe veszi a pergament, és összefut a szájában a nyál, miközben felismeri, amit olvas, ne kiáltana fel, hamis szentségtörőnek nevezve magát, aki bármit is hozzá mer tenni az ősi könyvekhez, megváltoztatni, korrigálni azokat... annyi változat van, amennyi kódex, igen nehézkes munkának ígérkezik, ugyanakkor az Ószövetséggel nem kell foglalkozni, mert a LXX tartalmazza a helyes szöveget, ha azt jóváhagyták az apostolok, hiába nyúltak hozzá Aquila, Symmachus vagy Theodotion, az helyesnek tekintendő. Az Újszövetséget azonban stilisztikailag javítani és egységesíteni kell...

Az evangéliumok szövegét Jeromos 722 helyen javította, a hasonló munkamódszer arra utal, bár nem bizonyítja, hogy ő javította volna az ApCselet, az apostoli leveleket és a Jelenéseket is. Az, hogy ezekhez nem írt előszókat, Jeromos „szerzősége” ellen szól. A D-kódex (Béza-kódex) szerinti latin szövegnek nem sok hatása volt Jeromos munkájára. Az is lehet, hogy az újszövetségi könyvekben a Vulgata első revizora, Pelagius is rajta hagyta a kezenyomát, mert ő hol a Vulgatában található szöveget, hol a Vetus latinát idézi műveiben, például a Római levélhez írt kommentárjában. Bizonyos, hogy Rufinus,

Jeromos tanítványa is átnézte az ApCsel utáni könyveket, egyesek szerint ezek a fordítások az ő munkái.¹²¹

Ezután 374-ben Antiókhia-ba költözött, ahol hozzáfért Órigenész műveihez, főleg a Hexaplához, és – immár egyházi felhatalmazás nélkül – hozzáfogott a Zsoltárok revíziójához. Itt kezdett el héberül is tanulni. Egy 384-ben kelt levele szerint Aquila fordítását is összevetette a görög szöveggel, a legtöbb helyen meghagyva a Vetus Latina szövegét (ennek eredménye lett a Psalterium Romanum, amelyet 1570-ig a római liturgiában használtak). Míg a zsidóságnak a zsoltárok lényegéhez tartozott héber nyelvezetük, addig a keresztyének számára a zsoltárok csak görögül voltak értelmezhetők. A latin zsoltár-korpusz szövegtörténete talán még a LXX-nál is bonyolultabb: létezik revideált ólatin (Psalterium Romanum), LXX-t követő Vulgata (ezt Psalterium Gallicanumnak is nevezik, mert Nagy Károly idején ez lett a hivatalos liturgikus szöveg a Frank Birodalomban)¹²² és a héber alapján készített változata is. A Psalterium Gallicanum inkább szövegjavítás (emendatio), és nem fordítás (translatio). 385-ben, rövid római hazatérése után ismét keletre utazott, és Betlehembben telepedett le. Az volt a terve, hogy az egész latin Ószövetséget átnézi és kijavítja a Hexapla segítségével. utazása idejénában végezte el Jeromos az első LXX-alapú javítást, és 389–392 között, Betlehembben készült el a Psalterium Gallicanum szövegével. Jellemző erre, hogy a kiváló latin stílusza Jeromos önkéntelenül a klasszikus mértékhez igazította a mondatokat (jambikus trimetereket, hexametereket alkotva).

Caesareában ismerte meg Órigenész Hexaplját, és a bölcsességi könyveket már annak segítségével dolgozta át – igen nagy sikerrel. Maga Szent Ágoston is arra bátorította, hogy folytassa a munkát.¹²³

A 390–405 között elkészített Psalterium iuxta hebraeos (Zsoltáros könyv a héber alapján) már valódi fordításnak tekinthető. A protestantizmusban alapvető fontosságúnak tekintett „hebraica veritas” (a héber eredeti elsőbbsége) először Jeromosnál jelenik meg a keresztyén szentírástudományban. Jeromosnak a héber alapszöveghez és a LXX-hoz fűződő kapcsolatában három korszakot különböztethetünk meg: 1. szakasz (375–378), ekkor elsősorban a LXX-t tekintette irányadó bibliai szövegnek, a LXX hibáit a másolóknak tulajdonította. 2. szakasz (386–393), részben talán a Szentföldön tett utazásainak köszönhetően elkezdte foglalkoztatni a héber szöveg elsőbbségének

¹²¹ J. Treballe Barrera, *The Jewish Bible*, 355. o. D. C. Parker, „Vulgate” in *ABD* vol. 6. 860. o.

¹²² D. G. Burke, „The first versions”, 86. o.

¹²³ Vö. *Epistulae* 56.2

gondolata. 3. szakasz (393–420) filológiai szimpátiáját a héber szöveg iránt lassanként kiterjesztette a kánonra is, a LXX hibáit pedig immár fordítási hibáknak nevezte. Felhagyott a bibliai könyvek LXX-alapú revíziójával, és elhatározta, hogy kizárólag a héber alapján fog fordítani. Ezt a munkát dokumentálta a bibliai könyvek elé írt előszóival. Csak azoknál a könyveknél dolgozott görögből, amelyeknek a hosszabb változata nem állt rendelkezésre héberül (Eszter, Dániel). Amint annak idején Órigenészt, Jeromost is apologetikus szándék vezette a héber alapszövegből készített fordításban: olyan megbízható latin fordítást akart a keresztyén apologéták kezébe adni, amely immár a zsidóság által is használt héber szövegen alapul.

Jeromos erőfeszítéseit, különösen a 3. szakaszban erőteljes egyházi kritika övezte (főként Rufinus és Augustinus támadták).¹²⁴ A „hebraica veritas” igazságtartalma nem volt meggyőző sokak számára, akik a LXX-t tekintették Isten ígéjének és az Egyház Szentírásának. A liturgiai szövegek használatában az ókorban soha nem nyert elsőbbséget a Vulgata szöveg.

Az egységes Vulgata kiadás megteremtésében az észak-itáliai Cassiodorusnak (485–580) volt óriási szerepe (ő adta ki először egy kötetben, és *pandectés*-nek, teljes kiadásnak nevezte). Ekkor látták el a szövegét fejezetbeosztásokkal és címsorokkal, de majd csak Alcuin és a Karoling–reneszánsz idején kapott végleges szakaszbeosztásokat (Theodulf szintén nagyhatású kiadása eltérő szakaszbeosztást kapott). Az első olvasóbarát méretű kiadás a 13. században, Párizsban jelent meg. Stephen Langton is ekkor fűzött fejezetbeosztásokat a Vulgata szövegéhez. Az első nyomtatott, kritikai Vulgata-kiadás pedig Robert Estienne nevéhez fűződik (1540), aki a szöveget a ma is használt versbeosztással látta el. Fontosnak tekinthető még az 1547-es louvain-i, az 1574-es Arianus Montanus-féle kiadás, az 1590-es Sixtina és természetesen az 1592-ben kiadott Clementina Vulgata, amely a tridenti (trienti) zsinatot követő mértékadó Vulgata-kiadás lett és maradt egészen 1979-ig, amikor felváltotta a héber és görög eredetit és a modern egzegézis eredményeit nagyban figyelembe vevő *Nova Vulgata*.¹²⁵ Fontos megjegyezni, hogy a Vulgata („elterjedt, általános”, mint a „textus receptus”) elnevezést is csak a 16. századtól használták a gyűjtemény megnevezéseként.

¹²⁴ Vö. *De civitate Dei* 18.42

¹²⁵ D. G. Burke, „The first versions”, 88. o.

Jeromos fordítói elvek tekintetében egyszerre vitte tovább a cicerói-horatiusi értelem szerinti és természetesen hangzó fordítás követelményét,¹²⁶ és hangoztatta,¹²⁷ hogy ha a Biblia szövegéről van szó, akkor minden egyes szó szent, és még a szavak sorrendjének is szerepe van az isteni kinyilatkoztatás megértésében.¹²⁸ Utóbbi kijelentései évszázadokra meghatározták, hogyan gondolkodhattak a bibliafordítók munkájuk alapszövegéről. Kétségtelen azonban, hogy a Jeromos által fordított könyvek nem mutatnak egységességet fordítási tekintetben. A Zsoltárok és a próféták literális fordítások, míg a később fordított könyvek esetében (Józs–Ruth, Eszter) a latin megfogalmazás nagyobb szabadságot mutat. Ez talán Jeromos fordítói tapasztalatának növekedésével, talán a könyvek teológiai „értékével” magyarázható.¹²⁹

5.1.4. Wycliffe

Az angol bibliafordítók előfutárának John Wycliffe-t „a reformáció hajnalszavát” tekinthetjük. 1320 körül született, és oxfordi oktatóként, a bibliatanulmányozás eredményeként alakult ki benne az a meggyőződés, hogy az egyház akkori állapotában nem felel meg Krisztus elhívásának. Egyházkritikája elsősorban pápaságkritikát jelentett. „Isten törvényét” ill. „Krisztus törvényét” megkülönböztette a kánonjogtól, megkérdőjelezte a pápai primátust és az úrvacsorai jegyek átlényegülésének (transzszubsztanciáció) a tanát. Műveit tudatosan és tüntetőleg nem latinul, hanem angolul írta, és azt hirdette, hogy a hitet mindenkinek meg kell értenie, és mivel a Szentírás hitünk alapelveiről szól, a hívőknek olyan nyelven kell érthetővé tenni a Bibliát, amelyet megértenek. Nem tudjuk, hogy a Wycliffe neve alatt megjelent Biblia mennyiben az ő, illetve követőinek, herefordi Nicholasnak (Ószövetség) és John Purvey-nak a munkája (ő volt a Wycliffe-fordítás első revideálója).

Fontos, hogy ez a fordítás latinból készült,¹³⁰ és két változata van, egy 1382 körül, és a másik egy évtizeddel későbből. A Wycliffe-fordítás terjesztői a „lollardok”, Wycliffe követői voltak, akiket az egyház szankciókkal sújtott, és bár eretneknek

¹²⁶ *Epistulae* 106.3 és 57.10.

¹²⁷ *Epistulae* 53.8 és 57.5.

¹²⁸ Nida ezt az ellentmondást Jeromos elvi megnyilatkozásaiban azzal magyarázza, hogy a formálisabb fordítás védelmezése mögött Rufinussal való vitája áll, aki Jeromosénál jóval szabadabb fordítási elveket vallott. Vö. *TASOT*, 13. o.

¹²⁹ D. G. Burke, „The first versions”, 89. o.

¹³⁰ Elsősége mellett szimbolikusnak tekinthető az is, hogy Wycliffe még közvetítőnyelvből fordított: a róla elnevezett bibliafordító világszervezett fordításai is „elsők” egy-egy nyelven, és gyakran veszik figyelembe az angolt mint közvetítő nyelvet.

hivatalosan nem nyilvánított, igyekezett elszigetelni. Wycliffe 1384-ben halt meg, és 1414-ben a konstanzi zsinat rendelete, hogy csontjait kihantolják a megszentelt földből, és elégessék. Ezt 1428-ban meg is tették, hamvait a Swift folyóba szórták.¹³¹ Wycliffe fordítását a soron következő angol fordítások háttérbe szorították, nyelvileg ma már nehezen érthető, és a King James Biblia szövege mintegy 4 %-ban őrzi a fordítási megoldásait.

5.1.5. Luther

A latin Biblia első nyilvános kritikája a humanizmus korában kezdődött. A humanizmus szentírástudományra gyakorolt hatásában közrejátszott az, hogy Bizáncot 1453-ban elfoglalták az oszmánok, 1492-ben pedig a sikeres reconquista kiűzte a zsidókat is az immár egyesült spanyol királyságból: az így száműzetésbe kényszerült görög- és hébertudósok a nyugati egyetemeken folytatták munkájukat, hozzájárulva a bibliai nyelvek megismeréséhez. Rotterdami Erasmus 1497-ben Oxfordban tett látogatást, amely rá is nagy hatást gyakorolt, és ő is otthagyta szellemi lenyomatát a híres egyetemen. Lorenzo Valla (*Jegyzetek az Újszövetséghez*, 1455) humanista tudományossága is hatással volt Erasmusra, aki 1516-ban kiadta görög Újszövetségét, amely egyszerre nyújtott kritikai kiadást, és tartalmazta az Erasmus által revideált Vulgata szöveget. A második kiadásban már ehelyett saját latin fordítását közli. Luther Újszövetség-fordítása Erasmus görög-kiadásán alapult, és az egzisztenciális műveiben Kálvin is ezt a Vulgata kiadást, Erasmus fordítását és a saját latin fordítását használja a görög eredeti jobb megértetése érdekében.

Bár Luther fordítása előtt már tizennyolc bibliakiadás jelent meg német nyelven, a reformátor munkája a célját (a reformáció eszméinek szolgálata), a megközelítését (eredeti nyelvekből és nem latinból, a funkcionális ekvivalenciához hasonló elvekkel) és a hatását (a német irodalmi és teológiai nyelv megteremtése) tekintve is egyedülállónak bizonyult.¹³² Luthert, aki a wormszi birodalmi gyűlésről tartott hazafelé, Bölcs Frigyes

¹³¹ J. P. Lewis, „Versions, English” és „Wycliffe’s Version” in *ABD*, 818. o

¹³² Vö. P. Ellingworth, „From Martin Luther to the English Revised Version” in Ph. A. Noss, *A History of Bible Translation*, 110–111. o. Csak néhányat említve a mérhetetlenül gazdag Luther-szakirodalomból: M. G. W. Panzer, *Entwurf einer vollständiger Geschichte der Deutschen Bibelübersetzung D. Martin Luthers vom Jahr 1517 bis 1581*. Reprint kiadás: Amsterdam: Grüner, 1968 (eredeti: Nürnberg: in der Bauer und Mann, 1791); H. Volz, *Martin Luthers deutsche Bibel. Entstehung und Geschichte der Lutherbibel*. Hamburg: Wittig, 1978; H. Reinitzer, *Biblia deutsch. Luthers Bibelübersetzung und ihre Tradition*. Wolfenbüttel und Hamburg: Wittig, 1983. Talán a legújabb metodológiai és hatástörténeti összefoglaló a 2017-es legújabb Luther-revízió kapcsán: H. Jahr (szerk.), »... und hätte der Liebe nicht«.

szász választófejedelem, elraboltatta, hogy megóvja attól, nehogy Husz János sorsára jusson. Luther álnév alatt, rejtőzködve élt Wartburg várában 10 hónapig. Ezt a kényszerpihenőt használta ki arra, hogy elkészítse Újszövetség-fordítását, amely segítségével megértetheti a német emberekkel Isten üzenetét. Luther bibliafordítói szándéka szorosan kapcsolódott ahhoz a hermeneutikai felismeréshez, amelyre a Galata és a Római levél alapján a hit általi megigazítás tana vezette el. Ebből kiindulva nem csak az újszövetséget, de az egész Bibliát új fényben, új jelentésben látta. Bibliafordításával ennek akarta gyakorlati jelét adni. Egyáltalán nem akart szó szerinti fordítást készíteni, inkább olyat, ami a nép által akkor használt szófordulatokat tükrözi. Az Újszövetség 1522-ben jelent meg. Nagy sikere volt, még Luther életében százezer példány kelt el belőle. Az Ószövetségen munkatársaival (például Philip Melanchthonnal és Johannes Bugenhagennel) együtt 12 évig dolgozott, részben azért is, mert ehhez a munkához már nem állt rendelkezésére olyan elvonultság és nyugalom, mint az Újszövetség fordításánál, ráadásul a reformációból fakadó számtalan teológiai, egyházszervezői és apologetikus feladata is hátráltatta.

Luther bibliafordítási elveiről a fordításain kívül elsősorban két „elvi” magyarázatából értesülhetünk. Az első a *Sendbrief von Dolmetschen*, amelyet 1530-ban írt, elsősorban az Újszövetség-fordítása ellen elhangzó kritikákra válaszul. A második a „Zsoltárfordítás védelmére” írt munka, 1532-ből. Ezek alapján G. Tomlin¹³³ három pontban összegzi Luther bibliafordítói elveit: 1. Idiomatikus fordítás: Luther szerint a bibliafordítónak nem is annyira a hébert és a görögöt kell magas szinten ismernie, mint inkább a saját anyanyelvét (ez ma is igaz minden fordítóra!). Nála láthatjuk először azt, amit az „anyanyelv felszabadulásának” tekinthetünk a bibliafordításban. Luther elhagyja azt a megrögzöttséget, hogy a héber és görög „szentségéhez” a fordító csak úgy közeledhet a maga alacsonyabb színvonalú anyanyelvén, hogy megpróbálja „bikkfanyelven” (E. A. Nida kifejezésével „translationese” nyelven) visszaadni az eredeti szintaxist és szórendet. Luthernél a német nyelv nagykorúvá válik, és felnőve egyenrangú partnere lesz a bibliai nyelveknek az isteni üzenet átadásában. 2. Teológiai fordítás: Luther fordításának tengelyében teológiai meggyőződése állt, amelyhez a hit általi megigazolás adott muníciót. A bibliafordításról írt „Sendbrief” is javarészt arról szól,

Die Revision und Neugestaltung der Lutherbibel zum Jubiläumsjahr 2017: 500 Jahre Reformation. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2017.

¹³³ „Luther’s Approach to Bible Translation” in D. G. Burke – J. F. Kutsko – Ph. H. Towner (szerk.), *The King James Version at 400. Assessing Its Genius as Bible Translation and Its Literary Influence.* Atlanta, GA: SBL, 2013. 125–140. o.

hogyan megvédi a Róm 3,28 görög szövegéből hiányzó, ám értelmileg oda értendő, és ezért a német fordításba mégiscsak beleillesztett „allein” (csak) szócskát. Hasonló megfontolásból transzponálja jövő idejűvé és ezáltal eszkatológiai értelművé a Jak 2,24 fordítását (gerecht wird). 3. „Hit”-hű fordító: Luther számára sem a nyelvi kompetencia, sem a teológiai éleslátás, de még a fordítói tapasztalat sem helyettesíti azt a kegyességet, amelyet a kereszt formálhat ki a fordítóban. Ő a „kereszt teológusa” volt, és ez egyet jelentett számára a bukások, megaláztatások, szenvedések és üldöztetések megtapasztalásával, és az azokból való felemelkedés képességével. Csak ezek után lehet valakiből az ige hűséges (hit-hű) tolmácsolója. Mindebből következik, hogy Luther számára nem volt kötelező egyetlen „fordítási” elv, hanem inkább e három fenti faktor egységes hatása szabta meg a bibliafordítása irányát és milyenségét.¹³⁴

5.1.6. Tyndale

Luther bibliafordítása közvetlen hatást gyakorolt William Tyndale (1494-1536) Újszövetség-fordítására. Wycliffe-hez hasonlóan ő is Oxfordban tanult, és talán ott kapta az indítást, hogy Erasmushoz görög Újszövetségét lefordítsa angolra. Ehhez a munkához támogatást kért London püspökétől, de hiába: ekkor az angol nyelvű bibliafordítás már egyházi tilalom alatt állt, és a wormsi birodalmi gyűlésen is elítélték Luther tanait, amelyek Tyndale-t is motiválták. Ezért 1524-ben Hamburgba utazott, és ott fejezte be az Újszövetség fordítását, nagyjából 30 éves korában. Az Újszövetség már Wormsban jelent meg, háromezer példányban, és ruhabálákban csempészték be Angliába. Több példányt elkoboztak és nyilvánosan elégették. A brit klérus – teljes joggal – a lutheri tanok terjesztését látta a fordításban. Tyndale a biztonságosnak vélt Antwerpenbe menekült, miközben VIII. Henrik 1529-ben indexre tette a fordítást, más lutheri ihletettséggű írásokkal együtt. 1528-ban Morus Tamást bízták meg a Tyndale-i reformatori tanokat hirdető pamfletok és az Újszövetség-fordítás kritikai vizsgálatával és cáfolatával. Éles és mind a mai napig tanulmányozott vita bontakozott ki Morus és Tyndale között, amely nagyban terminológiai és hermeneutikai természetű volt: vajon a

¹³⁴¹³⁴ A jó fordítás elvi követelményei mellett Nida rámutat Luther bibliafordítói gyakorlatának néhány praktikus megoldására, amelyeket tudatosan alkalmazott: 1. nem ragaszkodott a görög szórendhez, 2. ha kellett bátran használt segédigéket, 3. gyakran bontotta fel mellékmondatokra az igeneves szerkezeteket, 4. körülírással oldotta meg a németben nem létező görög vagy héber idiómákat, 5. szintagmákkal vagy egész mondatokkal fordított tömör, gazdag tartalommal bíró egyes kifejezéseket, 6. metaforákat feloldott vagy éppen találó német metaforákkal írt át görög kifejezéseket, 7. nagy hangsúlyt helyezett a pontos egzegézisre és a szövegvariánsok értékelésére. Vö. *TASOT*, 15. o. (további irodalmat lásd ott)

presbyteros helyes fordítása priest vagy senior, az *ekklésiáé* church vs. congregation, az *agapéé* charity vagy love, a *charisé* grace vagy favor, a *homologiáé* confession vs. witnessing, a *metanoiáé* penance vs. repentance.¹³⁵ Tyndale 1534-ben revideálta az Újszövetséget, és ekkor már javában dolgozott az Ószövetség fordításán, amelyet részletekben jelentetett meg. 1535-ben azonban Antwerpenben elfogták, és Brüsszelben fogva tartották, majd kivégezték. A történelem és a hatalmi politika iróniája, hogy amikor meghalt, VIII. Henrik már propagálni kezdte az angol nyelvű bibliafordítást, és előkészületeket tettek egy „engedélyezett” (authorized) Biblia elkészítésére, amelyhez éppen Tyndale fordítása volt az alap. Tyndale fordításának hatástörténetéhez tartozik, hogy a King James Biblia szóanyagának mintegy 80%-a erre a fordításra vezethető vissza.¹³⁶

5.1.7. Reina-Valera

5.1.8. Louis Second

5.1.9. King James Biblia

A „King James Biblia” (KJB)¹³⁷ I. Jakab angol (VI. Jakab skót) király kezdeményezése volt, s egyfajta szimbóluma lett a király katolikusokat és protestánsokat egyaránt

¹³⁵ J. P. Lewis, 819. o.

¹³⁶ Bár a Tyndale utáni angol bibliafordításból csak a King James Bibliát ismertetjük részletesebben, a hozzá vezető út, és a Tyndal-fordítással való kapcsolat érzékeltetéséhez érdemes rövid felvázolni a főbb állomásokat: a Coverdale-Bible latinból készített fordítás volt, VIII. Henriknek dedikálva, a szövege erősen Tyndale hatását hordozta; a Matthew’s Bible részben Tyndale ószövetségi fordításainak, részben pedig Coverdale Bibliájának felhasználásával készült, a Taverner’s Bible ennek volt javított kiadása. A Great Bible VIII. Henrik uralmának hivatalos Bibliája lett, mindössze három évvel Tyndale halála után; az ún. Genfi Biblia 1557–1560 között jelent meg, a katolikus Mária uralma alatt: William Whittingham genfi menekült munkája volt, Kálvin előszavával, Jakab király még ezt használta. Ez volt a skót reformáció bibliakiadása, ezt ismerték Shakespeare, a puritánok, Bunyan és a zarándok atyák. Először tartalmazott versszámzással (R. Stephanusét), először használt dőlt betűs szedést, és számos pápaságellenes magyarázó jegyzetet is tartalmazott. A Bishops’ Bible a genfi Biblia revíziója volt, amelyet szerkesztőiről, a püspökökről neveztek el, akik törölték a genfi Biblia harcos jegyzeteit. 1568-ban jelent meg. Az Erzsébet-kori Angliában a katolikusok voltak az üldözött kisebbség. Az ő Bibliájuk volt a Rheims-Douay Biblia, amely közvetlenül megelőzte a King James Bibliát.

¹³⁷ A KJB szakirodalma átfoghatatlan ebben a dolgozatban. Különösen a 2011-es 400 éves KJB évforduló sokszorozta meg a témában kiadott könyvek számát. Itt csak a fordítási szempontokra összpontosító műveket említjük: F. H. A. Scrivener, *The Authorized Edition of the English Bible (1611). Its Subsequent Reprints and Modern Representatives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1884; F. F. Bruce, *The English Bible: A History of Translations*. London: Lutterworth, 1961; D. Carson, *The King James Version Debate*. Grand Rapids, MI: Baker Books House, 1979; D. Daiches, *The King James Version of the English Bible. An Account of the Development and Sources of the English Bible of 1611 with Special Reference to the Hebrew Tradition*. Hamden: Archon Books, 1968; O. Opfell, *The King James Bible*

összefogni kívánó uralkodásának. Az ötletet örömmel fogadták a korábbi „katolikus ízű” fordításokkal elégedetlen puritánok is. Jakab kikötötte, hogy a fordítás kiindulópont a Bishops’ Bible legyen, és csak annyiban térjenek el tőle, amennyire az eredeti szövegek azt megkövetelik. A vallási egységesítés szándékából fakadt, hogy nem lehettek dogmatikai jellegű magyarázatok, csak fordítói jegyzetek, amelyek a szöveg nyelvi megértését szolgálták. Ötvennégy fordító dolgozott a megbízatáson (közülük negyvenhetet ismerünk név szerint),¹³⁸ több helyszínen egyszerre: Oxfordban, Cambridge-ben és Westminsterben (minden városban 2–2 munkacsoport). Az elkészített fordítói kéziratokat a csoportok elküldték egymásnak javításra, és közös munkaüléseken megbeszélték a vitás kérdéseket. Ilyen aprólékos munkarend mellett nem csoda, hogy a fordítás elhúzódott, olyannyira, hogy a király maga sem tudta egyedül finanszírozni, és az egyetemeknek is be kellett szállniuk a szponzorációba. Az új fordítás 1611-ben jelent meg, és a használatát elrendelő királyi parancs nélkül is nagyon hamar elfogadott és elterjedt fordítássá vált. Elsősorban hallás utáni megértésre készítették, könnyen memorizálható nyelvezete van, és bár célkitűzés volt, hogy könnyen érthető legyen az egyszerű embereknek is, kezdettől fogva archaizáló tendencia jellemezte.¹³⁹ Ez az a bibliafordítás, amely a mai napig páratlan hatással bír az angol irodalmi nyelvre. Hatásával talán csak Luther német nyelvre gyakorolt hatása vethető össze. Már 1612-ben elkezdtek revideálni, és mind a mai napi számtalan újabb angol nyelvű bibliafordítás a KJB-től eredezteti a saját legitimációját (REV, RSV, NRSV, NAB, NKJB, NIV, ESV stb.), és angol nyelvterületen egészen 1988-ig ez volt a legtöbbet eladott, tehát legkeresettebb bibliafordítás.

A KJB fordítási elveit a legjobban a Richard Bancroft, London püspöke, a Canterbury-i érseki cím várományosa által a fordítók elé terjesztett alapszabályokból,¹⁴⁰ illetve a Miles Smith, Gloucester püspöke által szerkesztett fordítói előszóból ismerhetjük

Translators. Jefferson, NC: McFarland, 1982; A. W. Pollard, *Records of the English Bible: Documents Relating to the Translation and Publication of the Bible in English, 1525-1611.* London: OUP, 1911; G. Bray, *Translating the Bible: From William Tyndale to King James.* London: Latimer Trust, 2010; H. Hamlin – N. W. Jones, (szerk.), *The King James Bible After 400 Years: Literary, Linguistic, and Cultural Influences.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010; L. Long, *Translating the Bible: From the Seventh to the Seventeenth Century.* London: Ashgate, 2011; D. Norton, *A Textual History of the King James Bible.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005; E. F. Rhodes – L. Lupas (szerk.), *The Translators to the Reader: The Original Preface of the King James Version of 1611 Revisited.* New York: American Bible Society, 1997.

¹³⁸ J. P. Lewis, 823. és 832–833. o.

¹³⁹ Vö. Nadasdy Ádám, „Archaic language – greater credibility.” és P. Ellingworth, „Translation Techniques in Modern Bible Translations” in Ph. A. Noss, *A History of Bible Translation*, 315. o.

¹⁴⁰ Idézi A. McGrath in *The Story of the King James Bible and How It Changed a Nation, a Language, and a Culture.* New York: Random House, 2001. 172–175. o.

meg, amelyet még meg lehetett találni minden régebbi kiadású KJB-ban, a maiakban már sajnos nem. A fordítóknak a szöveg formálásában tehát a Bishops Bibliát kellett követniük, kivéve, ha az eredeti miatt el kellett térniük tőle. Ilyenkor a Tyndale, a Matthew, a Coverdale, a Genfi vagy a Whitchurch fordítást kellett figyelembe venniük. Ez a példatár azt biztosította, hogy a KJB nem lesz „újító” Biblia, hanem mindig a legjobb megoldásokat fogja követni a már bizonyított, ismert fordításokból, azok hibái nélkül. Vagyis „a jó fordítások között is a legjobb lesz”. A tulajdonnevek és a teológiai kulcsfogalmak használatában szintén a már ismert, bejáratott, és az egyházi közönség által megszokott írásmódokat kellett átvenniük. Lehetőleg több kereszthivatkozást kellett alkalmazniuk a fordítóknak, viszont határozottan óvta őket Bancroft a marginális jegyzetek használatától. Mint említettük, ezzel az eszközzel a Genfi Biblia kálvinista fordítói éltek, és a KJB fordítói stábjában nem engedhette meg magának, hogy egyik egyházi irányzat, teológiai meggyőződés mellett is elköteleződjön. Miles Smith ki is jelenti, hogy nem érdekli őket, ha sem a kálvinisták, sem a katolikusok nem lesznek elégedettek a KJB elkötelezettségével: ha így lesz, éppen ez fogja bizonyítani, hogy helyesen megtalálták az arany középutat, amely mindenki számára használhatóvá teszi majd a KJB-t.¹⁴¹

Láthattuk, hogy Luther a jó fordító ismervének a célnyelv beható, idiomatikus ismeretét, valamint a teológiai elkötelezettséget, és az égő, személyes hitet tekintette. Ezzel szemben a KJB fordítói igyekeztek elhatárolódni minden teológiai értelmezésben megbúvó szélsőségtől, és kerültek az idiomatikus angol nyelv használatát. Célkitűzésük volt az erkölcsi és spirituális integritás, amely nem hajlik egyik szélsőség felé sem. A KJB óta beszélhetünk „erkölcsös bibliafordításról”, amely nem kíván valamilyen ideológiát „eladni” bibliafordítás örve alatt. Meggyőződésük volt, hogy az emelkedett, kissé archaikus irodalmi nyelv felel meg a Biblia szövegének, és büszkék voltak arra, hogy fordítóként kiváló egzegetikai készséggel értik az eredeti szöveget, és adják azt vissza szép, választékos, és főleg pontos angolsággal. Szent Jeromosra hivatkoznak, aki büszkén írta magáról, hogy mind a hébert jól megtanulta, mind pedig a latint szinte a bölcsőtől mesterien beszélte. Ez volt a főleg oxfordi és cambridge-i héber- és görögprofesszorokból álló fordítók önmagukkal szemben vázolt ideálképe is.¹⁴² Bancroft előírásai megdöbbentő pontossággal visszhangozzák azokat a praktikus lépéseket,

¹⁴¹ Smith prófétának bizonyult. A kortárs puritánok nem fogadták el a KJB-t. A Mayflower fedélzetére például tilos volt felvinni a példányait. Később mégis ez lett az angol puritanizmus *Holy Bible*-ja. Vö. Nida, *TASOT*, 17. o.

¹⁴² Tomlin, 134-135. o.

amelyeket majd E. A. Nida és a United Bible Societies szakértői követelnek meg a hatékony bizottsági bibliafordítás ismérveiként (egymást munkáját ellenőrző bizottságok; a vitás kérdéseket világos elvek és célkitűzések mentén, pro és kontra érvek meghallgatásával döntenek el – nem szavazással, hanem a bizottságok felett álló elnök; nehéz kérdésekben külön szakértők bevonása; papokból és művelt olvasókból álló kör a kész szöveg lektorálására). Láthatjuk tehát, Nida és munkatársai kiktől tanultak.

A KJB-t gyakran emlegették a szószerinti fordítás mintájaként, és évszázadokig az újabb angol bibliafordításokat a KJB pontosságának mérlegén mérték. Ehhez képest fontos megjegyezni, hogy bár a KJB valóban nagyon pontosan követte a forrásszöveget, a fordítók határozottan visszautasították, hogy konkordáns módon fordítottak volna. Az előszóban azt írják, hogy aki szót szóval akar fordítani, az aláveti magát a betű szolgálatának, holott az Isten országa Lélek és szabadság, ezért csak ott fordítanak szót ugyanazzal a szóval, ahol ez a legjobb megoldás angol nyelvi szempontból és a fordítás pontossága is ezt követeli meg.

5.2. Magyarországon¹⁴³

Az első magyar bibliai szövegfordítások bizonyára liturgikus céllal készültek, de bibliai ihletettségük a 12-13. századból származó első nyelvemlékeink, a *Halotti beszéd* és az *Ómagyar Mária siralom* is („Bizony mely napon eendel e fa gyümölcsébül, halálnak halálával halsz”; „világ világa... véred hull vizül... Fiam... hal büntelen”).

Az előreformáció nagy alakjai, mint Husz János olyan társadalmi mozgalmakat hívtak létre, amelyeknek már valódi igénye volt az anyanyelvű Biblia iránt, a 15. század elején. A kutatók szerint az első magyar nyelvű kéziratos részfordítás, a „Huszita Biblia” szövegét őrzi a Bécsi-, a Müncheni és az Apoc-ródex. A „Huszita Biblia” legismertebb vonásaként tartjuk számon a Szentlélekre vonatkozó „Szent Szellet” fordítást, amely már a kortársakat, mint a husziták elleni hadjáratot megörökítő Szalkai Balázs ferences szerzetest is meglepett. Ez jól mutatja, hogy már akkoriban is élt a „lélek vagy

¹⁴³ A magyar bibliafordítás történetéhez vö. Harsányi I., *A magyar Biblia*. Budapest, 1927; Musnai L., *A magyar Biblia története*. Debrecen, 1927; Nemeskürthy I., *Magyar bibliafordítások Hunyadi János korától Pázmány Péter századáig*. Budapest, 1990; Uő., *Biblia, szókincs, irodalom*. Budapest, 1990; Gyürki L., *A Biblia földje. A magyar bibliafordítások története*. Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat, 1998; Bottyán J., *A Magyar Biblia évszázadai*. Sajtó alá rendezte és átdolgozta Fekete Cs. Budapest: Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2009.

szellem” vita a bibliatudósok között a görög *pneuma* szóval kapcsolatban. Talán a husziták hatásának ellensúlyozására, talán azoktól függetlenül, a 16. század elején több római katolikus bibliafordítás-töredék is napvilágot látott. Ilyenek a „Döbrentei kódex” az Énekek Éneke, Jób könyve, a Zsoltárok és az evangéliumok szövegeivel, illetve a begina- vagy apáca-kódexek, amelyek a bibliai versek mellett kegyességi irodalmat és imádságokat is tartalmaztak.

Ismeretlen szerzetes műve az esztergomi Bazilika könyvtárában található Jordánszky-kódex, amely az Ó- (1Móz–Bír) és az Újszövetségből (Mt–ApCsel és Zsid–Jel) is tartalmaz bibliafordításokat. A fordító őszintén bevallja, hogy a fordítás néhol meghaladta a tudását, főleg Mózes könyveiben a szent sátor felépítésére és berendezésére vonatkozó utasítások. Ekkoriban a reformáció tanai már gyorsan terjedtek az országban, alapvetően megváltoztatva az emberek Bibliához fűződő viszonyát. A lutheri reformáció terjedése felett sajnálkozik az Érdy-kódex (1526) szerzője is, egy karthauzi szerzetes, aki felelősségének érezte, hogy ellensúlyozandó „a dögletes lutheri eretnokség és álnokság” hatását, helyesen értelmezze a Biblia tanítását.

Az első magyar nyelvű nyomtatásban napvilágot látott bibliafordítások közül kiemelkedik a humanista ihletettséggű Komjáthy Benedek „Az Szent Pál levelei magyar nyelven” (1533) c. munkája (Erasmus magyarra fordított magyarázataival) és Pesti Gábor Új Testamentuma (1536), amely valójában csak a négy evangélium fordítása. Az első teljes magyar nyelvű Újszövetség-fordítás a Sárváron élő és dolgozó Sylvester János munkája (1541), akinek bevezető soraiban találhatjuk az első magyar időmértékes verset is. A kolozsvári Heltai Gáspár, aki előbb lutheránusból református, majd unitárius hitre tért, munkatársaival együtt összevetette a rendelkezésre álló addigi magyar bibliafordításokat, és 1551-1556 között részletekben kiadta a saját – majdnem teljes – bibliafordítását. Méliusz Juhász Péter, magyarországi reformáció kiemelkedő teológusa, hitvitázója és egyházszervezője volt. 1567-ben megjelentetett egy teljes Újszövetség-fordítást, amely azonban sajnos elveszett. Ószövetségi részfordításai azonban fennmaradtak, és hasonmás kiadásokban ma is hozzáférhetők.

Az első teljes magyar nyelvű bibliafordítás 1590-ben jelent meg. A gönci református esperes, Károli Gáspár fogta össze a fordítás és a nyomtatás munkálatait: ő volt a református lelkipásztorokból álló fordítói munkacsoport vezetője. A fordítói előszó szerint a teljes munka mindössze három év alatt készült el, ami nyilvánvalóan arra mutat, hogy egy vagy több fordító (főleg Károli) „nyersfordítása” már korábban is rendelkezésükre állt, és a három év arra kellett, hogy ezeket átdolgozzák, finomítsák és

letisztázzák. Az „Elöljáró beszédben” Károli arról is beszámol, hogy a fordítást komoly kutatómunka előzte meg. Nem csak az addig elkészült valamennyi magyar nyelvű bibliafordítást vették figyelembe, de a reformációt követő évtizedekben megjelent számos humanista latin bibliafordítást is, például Vatablus, Pagninus, Sebastian Münster és Tremellius műveit és természetesen a Vulgátát is. Ez utóbbi fordításnak a megoldásai, szövegkritikai döntései különösen sok nyomot hagytak a Károli-Biblia szövegén.

Az akkori szokásnak megfelelően Károli és munkatársai lefordították a deuterokanonikus bibliai könyveket, és Luther fordításához hasonlóan ezeket az ó- és újszövetségi korpuszok között helyezték el. A Károli-Biblia sajtóhibáit és fordítási tévedéseit később is a legkiválóbb magyar teológusok, mint Szenci Molnár Albert, Misztótfalusi Kis Miklós, Szatmárnémeti Pap István és mások dolgozták át, ezáltal is megőrizve a kiváló fordítás színvonalát. A magyar protestánsok nagyobb része ma is a Károli-fordítás revideált szövegét ismeri, főként az 1908-ban, a Brit és Külföldi Bibliatársulat kezdeményezésére és költségén elvégzett revízióét.

A protestáns családból származó Káldi György fordítása (1626) hasonló szerepet töltött be a katolikus bibliafordítások között, mint Károlié a protestáns oldalon. Káldi feltehetően rendtársa, Szántó „Arator” András művét használta fel fordításához. Majd két évtizedet várt a fordítás megjelentetéséhez szükséges egyházi engedélyezésre. Káldinak egészen más szándékai voltak a fordításával, mint Károlinak és munkatársainak. Ő az egyházi tanítók munkájához kívánt megbízható segítséget adni. Fordítása alapjául természetesen a Vulgata szolgált. A kor érdekes politikai-kulturális viszonyait tükrözi, hogy a nyomtatás költségeit Pázmány Péter érsek és főkancellár, valamint Bethlen Gábor református erdélyi fejedelem (aki nagy hangsúlyt helyezett az akkoriban igencsak ritka vallási toleranciára) közösen fedezték.

Szenci Molnár Albert, aki mint segéd és futár gyermekkorában közreműködött a Károli-fordítás létrejöttében, felnőtként elkészítette annak első javított kiadását, az ún. Hanai Bibliát (1608). Ezt követte a második revízió, az Oppenheimi biblia (1612). 1661-ben, Köleséri Sámuel nagyváradai teológiai tanár végezte el a következő revíziót, az ún. Váradai Bibliát, amely immár a deuterokanonikus könyvek nélkül jelent meg. Misztótfalusi Kis Miklós ún. „aranyas” Bibliája 1685-ben jelent meg (ő szedte először dőlt betűvel azokat a szavakat, amelyek az eredeti szövegből hiányoznak, de a magyar fordításhoz szükségesek). Komáromi Csipkés György már 1675-ben elkészült bibliafordításával (amelynek alapját szintén a Károli-biblia jelentette), de a 18. század elején dúló háborúk miatt végül csak 1718-ban jutott el a magyarországi olvasókhöz. A

következő évtizedekben is számos revíziója készült a Károli-fordításnak, egészen az 1908-as revízióig.

Káldi fordítása majd 200 éven keresztül változatlan maradt: a protestánsokra jellemző egyéni bibliaolvasás idegen volt a katolikusok között, így a folyamatos használat hiánya miatt nem volt szükség szövegrevízióra sem. A nyelvújítás korában azonban Szepesy Ignác pécsi püspök és munkatársai hozzákezdtek a revízióhoz, amely 1834–35 között jelent meg jegyzetekkel, hat kötetben. Ezt javította Szabó József 1851-ben. Ezeknél mélyrehatóbb revíziót jelentett Tárkányi Béla Józsefé, amely 1916-ig három kiadást is megért. A Szent István Társulat által kezdeményezett Káldi-revízió 1934-ben jelent meg. Ennél a munkánál a fordítók már nem csak Káldi szövegét és a Vulgatát vették alapul, de a héber és görög alapszövegeket is. Az 1990-ben alakult katolikus Szent Jeromos Bibliatársulat 1997-ben jelentette meg az ún. Káldi-Neovulgáta fordítást, amely a Káldi-Biblia szövege mellett figyelembe vette az 1979-ben elkészített Neovulgata szöveget is.

A református Czegléd Sándor Újtestamentuma 1924-ben jelent meg, amikor az 1908-as Károli-revíziós szinte még újnak számított. A fordító azt vallotta, hogy mivel az Újszövetség nem művészi alkotásnak készült, hanem a misszió eszközének, ezért inkább hűen, mintsem irodalmi emelkedettséggel kell fordítani. Ez volt az első olyan magyar bibliafordítás, amely a szöveget nem tördelte versekre, hanem a versszámokat csak a folyó szöveg elején tüntette fel. Raffay Sándor evangélikus püspök Károli Gáspár születésének 400. évfordulójára (1929) jelentette meg Újszövetség-fordítását. Igyekezett megtartani a közismert Károli-Biblia fordulatokat, de ugyanakkor modernizálni is igyekezett a régies szöveget. Függelékében fontos háttérismereteket közöl az Újszövetségről. 1938-ban Raffay Sándor Czegléd Sándorral közösen belekezdett egy újabb Károli-revízióba is, ez azonban „próbafordítás” maradt.

Sajátos szint képvisel a magyar bibliafordítások között Kecskeméthy István bibliafordítása. A kolozsvári teológiai tanár egész életművét a Biblia iránti mély elkötelezettség jellemezte. Először részletekben és magánkiadásban közölte az Újszövetség könyveinek fordítását, amely végül egyetlen kötetben is megjelent 1931-ben, a Skót Bibliatársulat kiadásában. Az Ószövetség fordítása sokáig kéziratban maradt, mígnem 2002-ben — az Újszövetséggel együtt — megjelentette a kolozsvári Koinónia Kiadó. Kecskeméthy István fordítása emlékeztet a Károli-Biblia szövegére, de sok helyen egyéni megoldások jellemzik. Fontos törekvése, hogy a héber nyelvi megoldásokat magyarul is megpróbálja visszaadni, ebben némiképp emlékeztet a Rozenzweig-Buber

fordításra. 1951-ben jelent meg Békés Gellért és Dalos Patrik Rómában élő szerzetesek lapalji jegyzetekkel ellátott Újszövetség-fordítása. Ennek már nem a Vulgata, hanem a katolikus egyház által elfogadott Merk-féle görög szöveg volt az alapja. Kézre álló formátuma és modernül ható, gördülékeny stílusa miatt hamar népszerűvé vált a katolikusok között. A 20. századi Újszövetség-fordítások közül kiemelkedik Budai Gergelyé (1967) és Ravasz Lászlóé (1971). Budai nagy hangsúlyt helyezett a természetesen hangzó fordításra: egy évvel korábban látott napvilágot a GNB újszövetségi kiadása (Good News for Modern Man), amelynek fordítói elveit Budai is üdvözte. A Budai-féle Újszövetség szöveget gyakran szakítják meg zárójeles értelmező betoldások, amelyek ugyanakkor csökkentik a kiadás istentiszteleti használhatóságát, és inkább a tanulmányozáshoz adnak segítséget. Ravasz László Károli-fordításon alapuló Újszövetsége Ligonierban (USA) jelent meg. A fordító más műveit is jellemző irodalmi igényesség és választékosság szép fordítást eredményezett, ma is sokan szívesen olvassák.

Az 1973-ban megjelent új római katolikus bibliafordítás már a II. Vatikáni Zsinat elveit tükrözi. Szövegkritikai tekintetben és jegyzetanyagában a kiváló Jeruzsálemi Bibliára támaszkodik. A Szent István Társulat ma is ennek javított kiadását jelenteti meg.

A második világháborút követően ismét felmerült a Károli-revízió gondolata, amelyet a Brit és Külföldi Bibliatársulat is támogatott. Kézenfekvőnek tűnt, hogy a Károli-szöveg mellett Czegléd Sándor fordítását is figyelembe vegyék. A kommunista hatalomátvétel miatt a Brit és Külföldi Bibliatársulatnak el kellett hagynia Magyarországot, ezért a megkezdett bibliarevíziót és a magyar nyelvű Biblia gondozásának felelősségét a református egyházra hagyta. A reformátusok öt másik egyházzal karöltve létrehozták a Magyar Bibliatanácsot, amelynek fő feladata a bibliarevízió véghezvitele volt. 1951 és 69 között jelentek meg sorban azok a próbaüzetek, amelyek a készülő revízió szövegét tartalmazták. A bizottság munkatársai ezt követően arra az elhatározásra jutottak, hogy az elkészülő bibliafordítást már nem lehet Károli-revízióknak nevezni, az valójában új fordítás. Az új fordítás munkálataiba bevonták az érdeklődő magyarországi és határon túli lelkészeket, teológiai tanárokat, külföldi szakprofesszorokat, valamint a fordítást szakmailag és anyagilag egyaránt támogató United Bible Societies szakembereit (pl. Eugene A. Nidát). 1975 tavaszára elkészült a fordítás, amelynek az olvasói visszajelzések alapján már 1979-ben meghirdették a revízióját. Ennek szempontjai voltak: a beérkezett olvasói javaslatok, észrevételek figyelembe vétele, tartalmi és stiláris javítások illetve a nyomdahibák

korrekciója. A revideált új fordítású Biblia 1990-ben, a Vizsolyi Biblia 400. születésnapján jelent meg. Az új fordítás legújabb revíziója 2014-ben jelent meg (RÚF 2014), a Magyar Bibliatanács jogutódja, a Magyar Bibliatársulat szöveggondozói munkája eredményeként. Mindeközben a Károli-Biblia szövegének revíziói is tovább folytak. Ez az esetek többségében többnyire nem az 1590-es Vizsolyi-Biblia, hanem az 1908-as revízió aktualizálását jelentette (International Bible Society, Veritas kiadó, Hit Gyülekezete).

6. Eugene A. Nida és „a bibliafordítás forradalma”

Eugene A. Nida személye és hozzájárulása a bibliafordítás elvéhez és gyakorlatához azért fontos, mert az ő megjelenése nagyjából egybeesik a Bibliatársulatok Világszövetsége (United Bible Societies) megalakulásával, és az SIL (Summer Institute of Linguistics) világméretű munkájának megerősödésével. Nida előtt – amint a fentebbi vázlatos történeti áttekintésből is láthattunk – a bibliafordítás nem volt „tudományos” tevékenység a szónak abban az értelmében, hogy ösztönös megnyilvánulása volt magánszemélyeknek és egyházaknak, a Biblia szövegének megértése iránt megnyilvánuló igényre adott spontán válasz volt minden esetben. Természetesen a „tudományos” szót azért tettem zárójelbe, mert a bibliafordítás tudomány jellegét még most is, a „Translation studies” 80-as években való megjelenése és tudományként való nyilvánvaló elismerése után is sok elméleti és gyakorlati munkában megkérdőjelezzük, maguk az elméleti szakemberek, és a missziói területen munkálkodó fordítók is. A fordításelmélet, és benne a bibliafordítás azzal a jó tulajdonsággal rendelkezik, hogy rendkívül önreflexív, és kevés tiszteletet tanúsít saját dogmái iránt. És ez így igaz Nida munkáira is. Éppen ez a nyitottsága és önreflexióra való képessége teszi rendkívül progresszív tudománnyá, amelynek lételeme az interdiszciplinaritás, amint erre dolgozatunk első fejezeteiben rá is szerettünk volna mutatni.¹⁴⁴ Abban különbözik tehát a Nida előtti bibliafordítás és az 1950-es évektől kiteljesedő Nida-korszak, hogy míg korábban nem létezett átfogó, deskriptív igénnyel fellépő „bibliafordítás-elmélet”, addig Nida ezt teremtette meg, és egyszerre adott elméleti és gyakorlati útmutatást a területen tevékenykedő sok ezer bibliafordítónak.

¹⁴⁴ Vö. S. Pattemore, „Framing Nida: The Relevance of Translation Theory in the United Bible Societies” in Ph. A. Noss, *A History of Bible Translation*, 217-220. o.

Abban azonban a bibliafordítás az 50-es évektől sem volt más, mint a „pre-modern” korszakban, hogy a szöveggel továbbra is meg kellett küzdeni, azt le kellett fordítani egyik nyelvről a másikra, és a megszületett új bibliafordítást el kellett indítani a megértés, az egyházi befogadás és a hatástörténet útján, ahol előbb-utóbb mindig kiderült, mit ért a fordítók erőfeszítése. Nida rendszere segítséget adott a fordítóknak, felhívta a figyelmüket olyan nyelvi és egzegetikai vagy kultúrantropológiai törvényszerűségekre, amelyekre nem, vagy csak súlyos tévedések árán, a munka nagy részének elvégzése után jöttek volna rá. Rendszert adott a fordítói folyamatnak, hogy az ösztönösség és véletlenszerűség helyett a módszerességet válasszák, a bevált és bizonyított protokollokat. A King James Biblia példáján láthattuk, hogy ehhez a módszerességhez nem mindig volt szükség Nida útmutatására, de azokban a missziói szituációkban, ahol nem állt rendelkezésre elég helyi tudás és tapasztalat, Nida bibliafordítási elvei lényegileg hozzájárultak a fordítási projektek megvalósulásához.

Eugene A. Nida¹⁴⁵ 1914 október 11-én született az egyesült államokbeli Oklahoma Cityben, baptista szülők gyermekeként. Ötéves volt, amikor a család Kaliforniába költözött. Már gimnazista korától kezdve arra készült, hogy bibliafordító és misszionárius lesz. Ennek érdekében tanult latint és görögöt. A UCLA-n szerzett BA diplomát görögből 1936-ban, és már a következő évben bekapcsolódott az SIL nyári kurzusaiba, mint morfológiát és szintaxist tanító demonstrátor. Ebben az időszakban alakított ki jó személyes és munkakapcsolatot Kenneth L. Pike-kal, aki meghatározó nyelvésze lett az SIL-nek. Tizenhat éven keresztül folytatta ezt a nyári egyetemi oktatást, még akkor is, amikor az Amerikai Bibliatársulat fordítási titkáráként már több tucat bibliafordítói projektért volt felelős. Nyelvészeti irányultságára olyan szerzők voltak nagy hatással, mint Edward Sapir és Leonard Bloomfield. 1939-ben szerzett MA fokozatot szintén görög nyelvből a Dél-Kaliforniai Egyetemen, két évvel később pedig beiratkozott a Michigani Egyetem nyelvészeti Ph.D. programjába. Két év múlva, 1943-ban doktorált „Az angol nyelv mondattanának szinopszisa” című dolgozatával. Ugyanebben az évben vette el feleségül Althea Sprague-t (aki 1993-ig, haláláig volt társa az egész világra kiterjedő fordítási és oktatási munkában), bekapcsolódott az Amerikai Bibliatársulat munkájába, és felszentelték az Északi Baptista Konvenció lelkeseként.

¹⁴⁵ Nida életrajzának összefoglalásában a következő forrásokra támaszkodtam: Ph. C. Stine, *Let the Words Be Written. The Lasting Influence of Eugene A. Nida*. SBL–J. C. Brill: Boston–Leiden, 2004. A Nida Institute for Biblical Scholarship anyagai: <http://www.nidainstitute.org/eugene-nida-milestones> (utolsó megtekintés: 2017.08.03.) valamint <http://www.nidainstitute.org/eugene-nida> (utolsó megtekintés: 2017.08.03.)

1953-ig párhuzamosan dolgozott mindkét bibliafordító világszervezetnek (SIL és ABS). 1946-ban jelen volt a Bibliatársulatok Világszövetsége (UBS) megalakulásakor, a walesi Hayward Heath-ben, ő volt az alakuló ülés jegyzőkönyvvezetője.

Az Amerikai Bibliatársulatnál ezekben az években számos missziói bibliafordítás ellenőrzéséért (consistency checking) volt felelős. Fordítási titkárként Eric M. North és James Oscar Boyd munkáját vette át, akik kialakították az ellenőrzési protokollt. Ez olyan ellenőrzések sorozata volt, amelynek során úgy tudták ellenőrizni a fordítások kulcsfontosságú jellemzőit, hogy az ellenőrzést végző fordítási titkár maga nem beszélte az adott nyelvet. Kulcsszavak, szintagmák jelenlétét és használati gyakoriságát ellenőrizték a bibliai szövegben, összevetve a nyelven készült egyéb irodalommal, illetve más, strukturálisan hasonló nyelveken készített fordításokkal. Ennek a módszernek a továbbfejlesztését használja ma is a Bibliatársulatok Világszövetsége az úgynevezett „Paratext” szoftverrel, amely a belé táplált több ezer bibliafordítás alapján szinte mesterséges intelligenciaként felhívja a fordítói konzultáns figyelmét, ha egy vers szóanyagában feltűnően eltérő kifejezések fordulnak elő, mint amelyeknek „ott kellene lenni”. Természetesen a szoftver, ahogy régen a fordítói konzultánsok is, ezután csak felhívhatják a fordítók és a lektorok figyelmét a lehetséges problémára, a végső döntés mindig a helyi fordítók, vagy fordítóbizottság kezében van. Ezt a fordításellenőrző szoftvert használtuk mi is a RÚF 2014 bibliarevíziós munkálatai során. Nida átvette az elődei által kialakított rendszert, és nyelvészeti jártasságával módszeresen továbbfejlesztette.

1946-ban jelent meg *Morfológia: Leíró szóanalízis* című munkája, amelyet még ma is használnak egyetemi nyelvészeti kurzusokon. Ezt követték sorban azok a bibliafordítással foglalkozó teoretikus és gyakorlati munkák, amelyeket a következőkben részletesen is áttekintünk és értékelünk. Nida munkásságára jellemző, hogy miközben intenzíven foglalkozott a bibliafordítás elméletének kutatásával, egyszersmind napi kapcsolatban maradt a fordítói projektekkel is, hiszen nyugdíjba vonulásáig, 1984-ig maradt az Amerikai Bibliatársulat fordítási titkára. A bibliafordításban dolgozók kettős szemléletmódja, a teória és a praxis az ő személyében egyben maradt, és az elméleti megfigyelései, ajánlásai mindig a konkrét bibliafordítói kérdésekből, gyakorlati, megoldandó feladatokból származtak. Nem csak arról volt tehát szó az esetében, hogy az Amerikai Bibliatársulat missziói befolyását tudta latba vetni ahhoz, hogy a fordítók átvegyék a bibliafordítási ajánlásait, hanem arról is, hogy a teóriát elsősorban a gyakorlati bibliafordítók számára alakította, formálta, nekik akart segítséget nyújtani, és csak

másodsorban akart részt venni a szélesebb tudományos diszkusszióban. Nida elméletét többször érte az a vád, hogy „nem elég tudományos”. Ez kétségtől jogos lehet abban az értelemben, ha tudomány alatt a valóságtól elrugaszkodott, elefántcsonttoronyban végzett műhelymunkát értjük. De ha figyelembe vesszük, hogy Nida előtt nem létezett a bibliafordítások ellenőrzésének semmilyen elméleti és gyakorlati eszköze, amelynek segítségével meg lehetett volna mondani, hogy az adott bibliafordítás helyes, pontos, érthető, tehát „jó” fordítás-e, vagyis Nida tette először „ellenőrizhetővé” az addig maximum szubjektíven megítélhető bibliafordításokat – akkor a tudományosság (mérhetőség, ellenőrizhetőség, cáfolhatóság, tesztelés) tulajdonképpen megteremtését tisztelhetjük bibliafordítói munkásságában.

Bibliafordítás-elméleti és -gyakorlati munkái mellett nagy hangsúlyt helyezett a „tudományszervezésre” is. 1949-ben létrehozta a *The Bible Translator* című folyóiratot, amely mind a mai napig a legfontosabb fóruma a bibliafordítással foglalkozó szakembereknek, nyelvészeknek és teológusoknak egyaránt. Ennek főszerkesztői feladatát is végezte két éven keresztül. 1960-ban beindította a háromévenkénti bibliafordítói találkozók (Triennial Translation Workshops), amelyek a bibliafordítás elméleti és gyakorlati kérdéseinek a legfontosabb nemzetközi konferenciái voltak egészen a 90-es évek végéig. A találkozók anyaga rendszeresen megjelent a Bibliatársulatok Világszövetsége kiadásban *Current Trends in Bible Translation* címmel. 1966-ban az ő kezdeményezésére és szerkesztésében jelent meg a *The Greek New Testament with Critical Apparatus*, amely a bibliafordítók és a teológiai oktatásban résztvevők nélkülözhetetlen kézikönyve lett, főleg miután szerkesztői bizottsága összeolvadt a Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* szöveggondozói bizottságával, és ezt (a NA 26. kiadását) követően a két kritikai szövegkiadás főszövegében megegyezett. A két szövegkiadás ugyanakkor a lábjegyzetek és a kritikai apparátus jellegében megőrizte eltérő célját: a NA-szöveg a szövegkritika munkáját megkönnyítendő valamennyi jellemző olvasatot igyekszik dokumentálni, míg a GNT fordítási szempontból – döntési nehézség alapján – súlyozva jeleníti meg az értelmileg eltérő fordítást adó olvasatokat. Mindkét szövegkiadásnak nélkülözhetetlen kísérő kötete az 1971-ben Bruce M. Metzger által írt *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, amely rögzíti és magyarázatokkal, indoklásokkal látja el a szöveggondozó bizottság főszövegre vonatkozó döntéseit.

Nida 1969-ben elindítja a *Hebrew Old Testament Text Project*-t, amely azt a célt tűzte ki, hogy az újszövetségi görög szöveget gondozó bizottság munkájához hasonlóan

az ószövetség-fordítók számára is feldolgozza a héber Ószövetség szövegkritikai kérdéseit, problémáit, és javaslatokat tegyen az eredeti olvasat rekonstrukciójára. Ez a munka 1980-ban ért véget. Ugyanebben az évben választották meg az Amerikai Nyelvészeti Társaság elnökének, ami érdekes tudománytörténeti információ lehet azoknak, akik rendszeresen megkérdőjelezzik Nida nyelvészeti munkáinak eredetiségét.

1988-ban a dél-afrikai Johannes Louw-val közösen elkészítette a görög Újszövetség szemantikai szótárát (*The Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*), amellyel az volt a célja, hogy a görög szavakat nem sorszámozott szótári jelentésekkel látta el, hanem szemantikai mezőkhöz rendelte, amelyek a szavak denotatív (tkp. szótári) jelentése mellett azok konnotatív jelentését is figyelembe vette, vagyis azt, hogy az adott kifejezés milyen jelentést (és hangulati kört, pozitív-negatív érzéseket stb.) idézett fel a korabeli hallgatóban-olvasóban. Ez a megközelítés segíthet a bibliafordítóknak, hogy a célnyelven ugyanabból a szemantikai körből válogassanak a megfelelő kifejezések közül, és ne csak azokhoz a szótári alternatívákhoz kössék magukat, amelyeket a standard nagyszótárak felkínálnak. Ezek a nagyszótárak ugyanis 1. vagy nem a fordítók nyelvén és a célnyelven készültek (vagyis újbóli fordításra, újbóli jelentésátvitelre van szükség a használatukhoz), vagy 2. régebbi szerkesztésű szótárak, amelyek nem vehetik figyelembe a célnyelven időközben bekövetkezett nyelvi, lexikai változásokat.

Felesége halála után 1997-ben újra megnősül, és második feleségével, Dr. Elena Fernandez-Mirandával, aki az Európai Unió fordítási munkatársa, Brüsszelbe költözött. Miután visszavonult az aktív bibliafordítói munkától, úgy érezte, hogy Brüsszel és a soknyelvű Európai Unió hivatalai az a hely, ahol a mai fordításelmélet és –gyakorlat legizgalmasabb folyamatai zajlanak, és ezek közelében akart maradni. 2001-ben még megérte azt a megtiszteltetést, hogy az Amerikai Bibliatársulat létrehozta a *Nida Institute for Biblical Scholarship* intézetet, amely nemcsak Nida örökségét igyekszik továbbvinni, hanem a bibliafordítás elméleti kérdéseinek nemzetközi kutatását is összefogni, szervezni. 2011. augusztus 25-én, kilencvenhat éves korában, Madridban érte a halál.

6.1. Bible Translating (1947, 1961)¹⁴⁶

¹⁴⁶ *Bible Translating. An Analysis of Principles and Procedures with Special Reference to Aboriginal Languages.* London: United Bible Societies, 1961. Nida a bevezetőben elmondja, hogy az 1947-es és az 1961-es kiadás tartalmilag szinte megegyezik, az első kiadás szövegén jobbra csak stilisztikai

Nida első könyve a bibliafordítás elméleti és gyakorlati kérdéseiről, négy évvel doktori dolgozata után írta, jó néhány, elsősorban dél- és közép-amerikai bibliafordítási projekt tapasztalatával a háta mögött. A szemléltető anyaga is – elsősorban Nida mexikói bibliafordítási tapasztalatainak megfelelően – mexikói indián nyelvekre megy vissza. Amint a könyv alcíme is jelzi, ez a könyv azokat a misszionárius bibliafordítókat tartja szem előtt, akik egy-egy bennszülött nyelven egyszerre kell hogy megküzdjenek a nyelv megértésének, a bennszülöttek antropológiai és etnológiai jellegű megismerésének és a bibliafordításának a feladatával. Nida erősen támaszkodik a könyv függelékében közölt fordítói irányelvek („A Guide for Translators and Revisers of the Holy Scriptures. A Statement of Principles.”) ismeretére. Könyvével az a célja, hogy ehhez a „szabályrendszerhez” adjon magyarázatokat, kifejtést, illusztrációs anyagot.

Az első fejezetben a bibliafordító misszionárius különleges élethelyzetét örökíti meg („Men of the Book”),¹⁴⁷ és itt olvasunk először arról a szoros kapcsolatról, amely összekapcsolja egy közösség nyelvét és a kultúrát, amelyben él. Ez az összefüggés Nida bibliafordítói munkásságának mindvégig központi kérdése marad, és kritikusai gyakran figyelmen kívül hagyják, amikor sokszor „első fordításokra” kidolgozott elveit azzal utasítják el, hogy nem működhetnek a gazdag és régi biblikus kultúrára visszatekintő nyelveken.

A második „A fordítás alapelvei” című fejezetben¹⁴⁸ Nida még azt érti alapelv alatt, hogy kétféle módszerrel közeledhetünk a bibliai szöveghez: a literális és értelmi megfeleltetés módszerével. A két módszert egy skála két végpontjaként ábrázolja, amelyek közül a literális szélsőség az interlináris fordítás, amelyek nyilván senki sem tekint valódi, teljes értékű fordításnak, mégis a megközelítési módja nagyon sok misszionárius számára kínált követendő példát. Különösen, amikor maga a fordító sem kezeli még biztonsággal a célnyelvet, a saját nyelvi bizonytalanságában is kapaszkodóként tekint arra a megközelítésre, amelyben a forrásnyelvi mondat minden elemét meg tudja feleltetni a célnyelvi mondat egy-egy elemének. Ha ez csak egy előtanulmány maradna a fordítás hosszú folyamatában, egy kezdő lépés, akkor nem lehetne kifogást emelni ellene, de sajnos sokszor a végeredmény, a végleges fordítás sem

változtatásokat hajtott a második kiadásban, így a két kiadásra a továbbiakban együtt, az 1961-es kiadás oldalszámaival hivatkozom.

¹⁴⁷ I. m. 1-10. o.

¹⁴⁸ I. m. 11-30. o.

több, mint egy ilyen interlineáris megfeleltetés átdolgozása értelmes(nek gondolt) mondatokká, még mindig figyelmen kívül hagyva a célnyelv saját, belső törvényszerűségeit, amelyek egyébként nem engednék meg, hogy a szöveg a forrásnyelv szórendjét és felépítettségét kövesse. Amint fentebb már láttuk, a LXX-ban is találunk példát az ilyen fordításnak alig, inkább átírásnak tekinthető megoldásra, tehát ennek a szélsőségnek komoly hagyománya van a bibliafordítás történetében. A skála másik végpontjára Nida az értelmi parafrázisokat helyezi, amelyek csak azzal foglalkoznak, hogy „a lényegét” (*gist*) adják vissza, és emiatt olyan messzire távolodnak el a valódi bibliai szövegtől, hogy az interlineáris fordításokhoz hasonlóan ezeket sem tekinthetjük valódi fordításoknak. Ezek sokkal közelebb állnak a fordító bibliai szöveggel kapcsolatos saját interpretációjához, mint a Biblia valódi szavaihoz, és mint ilyenek, többször tévedésen, a valódi jelentést torzító leegyszerűsítéseken alapulnak.

E két szélsőség között középen határozza meg Nida a valódi, *természetes, értelmes és hűséges* fordítás helyzetét. 1. Az elvárható fordításnak *természetesnek* kell lennie, vagyis tükröznie kell az általános célnyelvi nyelvhasználatot (olyan nyelven kell megszólalnia, amelyen az emberek, akiknek készül, beszélnek). A fordítás természetessége ellen hat a rossz mondatszerkezet, szórend vagy mondathosszúság (például verseken átívelő páli görög körmondatok meghagyása a magyar nyelven) és a túl sok idegen kifejezés (esetleg az eredeti szavak transliterációja).

2. A fordításnak ugyanakkor *értelmesnek* is kell lennie. Nida munkáiban ez az elvárás újra és újra visszatér. Meggyőződése, hogy a bibliai üzenet értelmes, vagyis a bibliai szerző, és az ihlető Szentlélek nem rejtvényt kívánt feladni a Biblia olvasójának vagy hallgatójának, hanem „valamit” közölni akar vele. Mindaddig ezzel a feltételezéssel kell közelednünk a szöveghez, amíg egyéb kommunikációs eszközök (műfaj, szövegi utalások, szintaxis) arra nem utalnak, hogy a két- vagy többértelműség, esetleg a teljes homályosság kifejezett célja a szentírónak (gyakran ilyen például a Jelenések könyvének szövege). Talán megmosolyogtató elv, hogy a bibliafordítás legyen *értelmes*, mégis számtalan példát lehet erre találni a bibliafordítási irodalomból.¹⁴⁹ Sokan még ma is egy

¹⁴⁹ Első éves teológus korunkban kedvenc memoriterünk volt az 1Móz 25,22, ahol az 1908-as Károli fordítás szerint Izsák felesége, Rebeka így panaszkodik Istennek (miközben az ikrek küzdenek a méhében): „Ha így van, miért vagyok én így?” – mert jót mulattunk a mondat értelmetlenségén. Valójában elég pontosan adja vissza héber eredeti szavait (im-kén, lámmá ze ánóki), de semmilyen segítséget nem ad arra nézve, hogy *ez mit jelent*: 1. fizikailag/lelkileg most fáj neki a „tusakodás”, ezért halni vágyik (RÚF) 2. a „tusakodás” előre vetíti számára a testvérek jövőbeli háborúságát, ezért halni vágyik (LXX, NeoVulgata, DHH) 3. nem vágyik halni, de bizonytalan: ha Isten áldása van rajta, miért-e fájdalom? (REB) 4. idiomatikus kifejezés, ami egyben értendő, tkp. „Miért történik/hogy történhet ez

bibliafordítás erényének tekintik, ha homályosan hagyja a – fordító számára – homályos részeket. Nida más állásponton van. Szerinte az ilyen homályosan hagyott mondatok azt kommunikálják az „avatatlan” olvasónak, hogy a Biblia nem értelmes kommunikáció, tehát nem érdemes elolvasni. Mintegy Gutt relevancia-elméletét megelőlegezve óv Nida attól, hogy mi tegyük a Biblia üzenetét irrelevánssá azzal, hogy félbe-szerbe hagyjuk a fordítás folyamatát, és megelégszünk azzal a fordítással, amit magunk sem értünk. Persze mondhatjuk, hogy más a helyzet a „beavatott” olvasókkal, akik számára már nem kétséges a bibliai üzenet relevanciája: ők „elbírják” a homályosan hagyott szakaszokat. De ez már túlmutat az itt tárgyalt *Bible Translating* határain. Nida itt még egyértelműen csak a beavatatlan (pogány, bennszülött) olvasókról beszél.

3. A harmadik kritérium, hogy a fordítás *hűséges* legyen az eredeti szöveghez, vagyis ne csak a szavak denotatív, hanem konnotatív jelentésére is legyen tekintettel. Ha megtaláltuk a forrásnyelv pontos megfelelőjét a saját nyelvünkön, de az egészen más háttérjelentést idéz fel bennünk, mint az eredeti szövegben, akkor nem használhatjuk, vagy ha igen, jegyzetet kell fűznünk hozzá a kulturális jelentéskülönbség miatt. Nida példája a Mt 7,9–10-ből („...ki az közületek, aki fiának követ ad, amikor az kenyeret kér tőle, vagy amikor halat kér, kígyót ad neki?”) arra mutat rá, hogy olyan törzsi környezetben, ahol a ritkább kígyó kedveltebb csemegének számít, mint a közkeletű hal, a jézusi magyarázat azonnal nem érthető. Az sem helyes, ha más szóval helyettesítjük a kígyót és a halat, netalán felcseréljük őket, de az sem, ha érzéketlenek maradunk a kulturális közeg iránt, és jegyzet nélkül hagyjuk a verset. Tudnunk kell azt is, hogy az adott görög szó milyen kulturális regiszttert szólaltat meg. Nem helyes, ha egy köznapi közegben használt szóra a mi nyelvünkön az emelkedett irodalmi változatot használjuk (a reformáció korának fordításai gyakran tettek ilyet, hiszen a Biblia szövege minden esetben emelkedett: „aranyalma ezüst tányéron”). De az sem helyes, ha nem veszi észre a misszionárius fordító, hogy az adott nyelven az általa alkalmasnak gondolt szóhoz vulgáris asszociációk kapcsolódnak a nyelvi közösségben. A fordítás hűségéhez tartozik, hogy nem követhet szélsőséges egzegézist. Minden fordítás valamilyen mértékben értelmezés (kivéve a szándékosan homályosan hagyott fordítás, bár az nida értelemben csak fél-fordítás), tehát az egzegetikai állásfoglalás néha elkerülhetetlen, de arra a fordítónak törekednie kell, hogy ne kövessen olyan értelmezést, amely szembe megy a

velem?” (szír fordítás, GNB, NIV). Nyilván nehéz eldönteni. De ez is része a fordító felelősségének. Nida szerint nem hagyható értelmetlenül a fordítás.

kommentárok többségi megoldásával, vagy éppenséggel sértő a többségi egyházi közösségek bibliaértelmezésére nézve (ez gyakran megeshet a *baptizó* fordításával).

Nida szerint tehát a három kritériumnak egyszerre csak a literális és az értelmi fordítás között félúton álló fordítás tehet eleget: Ez az a fordítás, amely a „legközelebbi ekvivalens” megtalálásán alapul. Azért csak a „legközelebbin”, mert Nida szerint tökéletes ekvivalens nem létezik két nyelv között. Mégis, a legközelebbi ekvivalens megkeresésével egyszerre kerülhetjük el a formális, literális fordítás rossz, az anyanyelvi olvasónak zavaró nyelvezetét, és az értelmező fordítás (parafrázis) szélsőségesen és szubjektíven kibővített jelentését. Ezt a nyelvileg természetes és értelmileg pontos középutat nagyon nehéz megtalálni.

A könyv további fejezeteiben gyakorlati kérdéseket tárgyal Nida, amelyek nem tartoznak szorosan a bibliafordítás-elmélethez¹⁵⁰ és majd csak a 8. és 14. fejezetekben tér vissza az ekvivalencia kérdéseinek további tisztázására. A 8. fejezetben további példákkal világítja meg a szavak kulturális konnotációjának fontosságát, a 14. fejezetben pedig az ekvivalencia nyelvészeti problémát világítja meg, amelyek fakadhatnak a forrás- és célnyelv közötti fonológiai (a hangokkal kapcsolatos), morfológiai (a szavakkal kapcsolatos), szintaxisbeli (szórend, mondat) és lexikai eltérésekből.

Foglaljuk össze, milyen bibliafordítás-elméleti felismerések jellemzik Nida legkorábbi munkáját:¹⁵¹

¹⁵⁰ 3. fejezet: Kiknek fordítunk Bibliát (a kereskedelmi nyelvek jelentősége, különbségek nyelv és dialektus között, az írástudatlanság illetve az írás-olvasás tanítás jelentősége, a bibliafordítás földrajzi, politikai és egészségügyi körülményei, 31–49. o.)? 4. fejezet: Milyen alapszövegből fordítjuk az Ó- és az Újszövetséget (eltérő olvasatok kezelése, kiegészítések, kihagyások esetében alkalmazandó eljárások)? 5. A fordítás folyamatának előkészületei (a misszionárius előzetes, és a helyszínen szükséges tanulmányai: a biblikum, az etnológia, a kulturális antropológia és a nyelvészet fontossága, 56–70. o.). 6. fejezet: A fordítás folyamata (a lexikai és teológiai megértést párosítani kell a fordító és anyanyelvi segítője közötti gördülékeny kommunikációval és baráti együttműködéssel, az egyes piszkozatok tisztázása, ellenőrzési fázisok, kommunikáció a fordítók és a konzultánsok között, próbakiadások fontossága, 71–99. o.). 7. Az ortográfia fontossága (nyelvtanulás és nyelvelírás, a fonémák és a fonetika szerepe, valószínűleg a könyv ezen fejezete Nida SIL-en tartott kurzusainak anyagára épül, 100–129. o.). 9. fejezet: Antropológiai fogalmak (anatómiai, pszichológiai és patológiai szakkifejezések és fordítási szempontjaik, 149–158. o.). 10. fejezet: A természeti jelenségek lexikai anyaga (föld és ég, évszakok, fauna és flóra, 159–167. o.). 11. fejezet: A tárgyi kultúra kifejezései (étkezés, ruházat, építmények, eszközök, mértékek). 12. A társadalmi élet kifejezései (az egyén, a közösség, az emberiség, társadalmi folyamatok és érintkezés kifejezései). 13. fejezet: A vallási élet kifejezései, amelyek gyakran a legnagyobb nehézségek elé állítják a bibliafordítót (természetfeletti lények, kinyilatkoztatás, etika, eszkatológia, rítusok, vallási személyek, vallási építmények, csoportok, eszközök, események, ünnepek, 203–240. o.), ez utóbbihoz vö. fentebb a 4. fejezetet.

¹⁵¹ A *Bible Translating* értékeléséhez vö. Doty, 31–39. o. Stine, 36–38. o.

1. Óv a bibliafordítási spektrum két szélsőségétől, a formális, szószerinti fordítástól ugyanúgy, mint a túlzottan szabados, értelmező fordítástól.
2. Nida ideálképe az a fordítás, amelyik annyira *természetesen* hangzik a célnyelven, amennyire csak lehetséges, ugyanakkor olyan közel marad az eredeti formájához is, amennyire a természetesség elve megengedi.
3. A fordításnak minden esetben *értelmesnek* kell lennie, kivéve, ha az eredeti szerző szándékosan és felismerhető módon többértelműen vagy homályosan fogalmaz.
4. A helyes, pontos, *az eredeti szöveget követő* fordítás kulcsa a lehetséges legközelebbi ekvivalens megtalálásában rejlik. Az ekvivalencia itt a szavak denotatív (szótári) és konnotatív (kulturális, nyelvi közegben felvett, kontextuális) jelentésére egyaránt vonatkozik.
5. A jó fordítás végső próbája a tesztelés, amely az anyanyelvi közegben zajlik, és akkor sikeres, ha az egyházi (kánaáni) nyelvet nem beszélő „neutrális” olvasók is vissza tudják adni az olvasott bibliai szöveg „lényegét”. Másként fogalmazva, ha a tesztalanyok rendszeresen félreértik a szöveget, akkor rossz a fordítás. (Ez a nidai elv természetesen meglehetősen rugalmas értelmezésre és alkalmazásra ad lehetőséget. Talán a legjobb, ha úgy alkalmazzuk általános értelemben, hogy mindig abban a célközönségben kell tesztelnünk a bibliafordítást, amely számára készült).

6.2. Toward a Science of Translating (TASOT, 1964)

Míg a *Bible Translating* (1947, 1961) irányultsága elsősorban gyakorlati volt, Nida 1964-ben megjelent második könyvében már igyekezett lefektetni azokat a szemiotikai és kommunikációelméleti alapokat, amelyek későbbi munkáit, és rajta keresztül a két nagy bibliafordító világszervezet (SIL, UBS) munkáját is meghatározták. A *Toward a Science of Translating* fogalmazta meg először világosan az ún. „dinamikus ekvivalencia” elméletét, amely ezután a fordításelmélet bevett fogalmává vált, és amelyet szembe állított az ún. „formális ekvivalencia” megközelítésével. Nida szándékosan választotta ezt a provokatív kifejezést, hogy kontrasztot képezzen vele a formális ekvivalenciával szemben, amelyet kimondva-kimondatlanul mindig is a szóra mint kommunikációs alapegységre helyezett hangsúly határoz meg.¹⁵² Ezzel szemben Nida „dinamikus”

¹⁵² Vö. Stine, 41. o.

kifejezése a hangsúlyt át akarta helyezni a szónál nagyobb kommunikációs egységekre, a mondatra vagy a bekezdésre, és azáltal azt akarta felmutatni, hogy a szavaknak önmagukban soha nincs világosan meghatározható jelentésük, csupán a szövegkörnyezetben nyerik el valódi és helyesen értelmezhető jelentésüket. Ezért minden olyan fordítás, amelynek középpontjában pusztán a szavak lexikai jelentésének és mondatban elfoglalt szerepének pontos reprodukálása áll, szükségképpen kontextuális, szemantikai, kulturális, lingvisztikai és kommunikációs szempontból is téves, félreérthető vagy értelmetlen fordítást eredményez. Ezzel Nida nem azt akarta mondani, hogy minden formális ekvivalencián alapuló fordítás rossz, csupán arra akarta felhívni a figyelmet, hogy a szélsőségesen formális fordítások eleve kudarcra vannak ítélve kommunikációs szempontból. Ugyanakkor az is igaz, hogy minden fordítás valahol kompromisszumot jelent a formai és tartalmi szempontok érvényesítésében, ezért igazán rossz fordításnak csak a – mind formális, mind dinamikus megközelítésű – szélsőséges fordításokat tekinthetjük. A legtöbb fordítás ezzel szemben inkább kompromisszumok eredménye. Nida javaslata, hogy amikor a fordító feszültséget érzékel a forma és a tartalom visszaadásának szükséglete között, akkor mindig a tartalomnak, vagyis a jelentésnek kell prioritást biztosítani.

A kötet előszavában ezt a dilemmát Augustinus „betű és lélek” ellentétéhez hasonlította: a fordító vagy ragaszkodik a betűhöz (forma), és akkor megöli a kommunikáció „lelkét” (a jelentést), vagy szabad marad arra, hogy – ha kell – elszakadjon a formától, és az üzenet tónusának, valódi ízének (jelentés) a visszaadására törekedjék, de ilyenkor nagyon könnyen azzal vádolhatják, hogy elszakadt a törvény betűjétől (forma), és ezáltal magával a törvénnyel (ebben az esetben tkp. a Szentírással) kerül szembe.¹⁵³

A *TASOT* a második fejezetben a fordításelmélet történeti áttekintését adja. Ebben felmutatja, milyen mélyen határozták meg a fordításelmélet fejlődését a Szentírás fordításával kapcsolatos szempontok. Amikor megjelentek a szekuláris irodalmi művek fordításának elméleti kérdései, azok is vagy kezdettől fogva kapcsolódtak az egyes bibliafordítók munkásságához, vagy hatottak azokra, de minden esetben szoros korreláció állt fenn. Ezt nyilván az is lehetővé tette, hogy a Biblia olyan műfaji sokféleséget vonultat fel, amelyet egyetlen más irodalmi alkotás sem, és bármilyen fordításelméleti megfontolás jelent is meg, akár az eposzok, akár a líra vagy a próza fordításával

¹⁵³ *TASOT*, 2-3. o.

kapcsolatban, ezek szükségképpen kihatottak a Biblia hasonló műfajú könyveinek fordítására is. Nida ebben a történeti áttekintésben nem ragaszkodik az általa követett „formális-dinamikus” ellentétpár-modellhez. Felmutat alternatív modelleket is a fordítástörténetben. Ilyen például az „inspirációs versus filológiai” ellentét,¹⁵⁴ amelyet a bibliafordítás történetében a legjobban Augustinus és Jeromos LXX-val kapcsolatos vitájában szemlélhetünk: Augustinus számára adott volt a LXX inspirált volta, ahogyan azt az Aristeas-levél (majd arra támaszkodva az egyházi írók) leírta, és ehhez képest a LXX fordítási pontatlanságai vagy hibái egyszerűen az isteni gondviselés részét képezték. Isten bizonyos dolgokat az eredeti, héberül író szentíróknak, másokat pedig a görögül író LXX fordítóknak jelentett ki.¹⁵⁵ Vele szemben Jeromos a filológiai megközelítés alapján állt, és rendületlenül hitt abban, hogy Isten valódi akaratának megtalálásához a filológiai kutatás fáradtságos munkáján keresztül vezet az út, és a bibliai fordítások így felismert tévedései mind-mind kulcsot adnak a tudós kezébe ahhoz, hogy egyre közelebb kerüljön az „eredeti” olvasathoz és így jelentéshez.

Egy másik modell lehet a „hagyományos tekintély versus kortárs tekintély” szembenállása. Ennek szemléltetésére ismét csak Jeromos lehet a legjobb példa, aki a LXX és az akkori egyház „hagyományos tekintélyével” szemben merte vállalni a héber nyelv megtanulásával és a LXX szövegének kritikai tanulmányozásával szerzett „kortárs tekintélyt”. Ezt a kritikai hozzáállást vették át a 16. századi reformátorok is, akik az egyház hagyományos bibliaértelmező tekintélyével szembeállították a maguk humanista filológiai szövegértését és egzegézisét. Az már a történelem és a bibliafordítások történetének sajátos iróniája, hogy a Jeromos által szerkesztett Vulgata, amelyet megszületésekor a hagyományos tekintély követői folyamatos kritikával illettek, a reformáció korában maga lett a testet öltött hagyományos tekintély, amely szerepet a tridenti zsinat határozatai újabb évszázadokra megpecsételtek.

Egy harmadik alternatív modell lehet Nida szerint a „teológiai versus grammatikai” fordítói megközelítés. Ezt a kettősséget a legjobban Luther emelte ki (vö.

¹⁵⁴ Itt Nida Schwarz fordítás-történeti modelljét említi. Vö. W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation: Some Reformation Controversies and their Background*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

¹⁵⁵ Ennek a „fokozatos inspirációs elvnek” későbbi megjelenése a King James Bibliának tulajdonított inspiráltság az angol nyelvű bibliafordítások között (vö. D. A. Carson, *The King James Version Debate: A Plea for Realism*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1979), de ez határozta meg a Károli-Biblia tekintélyét is évszázadokon keresztül, amikor az új fordítások iránti igény valójában csak folyamatos és egymást érő Károli-revíziókban mutatkozhatott meg (vö. 5.2.).

5.1.5.), amikor szembeállította egymással azt a fordítót, aki helyesen érti a Biblia teológiáját, és aki helytelenül, csak a grammatikát követve fordít.

Nida a harmadik fejezetben kezdi el a jelentés tárgyalását, amelyet alapvetőnek gondol a bibliafordítás vizsgálatában. Itt fejti ki a később sokat kritizált „kód-modellt”, szemben más, a nyelvtörténetben megfogalmazott modellekkel, amelyek a jelentést hol egy „mentális képben” (amelyet egy-egy szó felidéz), hol a szavakban (centripetális jelentés: egy belső, közös eredetből kifejlődő jelentés; centrifugális: közös, külső eredetből fakadó jelentés; vagy lineáris jelentésfejlődés: történeti vagy etimológiai jelentésbővülés), hol pedig a szemantikai mezőben (pl. Wilhelm von Humboldt) vagy a szemantikai kontextusban (pld. Malinowski) vélik megtalálni.¹⁵⁶ Nida modelljében a jelentést a nyelv mintegy kommunikációs kódot közvetíti:

A fordítás minden alapelvének és folyamatának tárgyalásához alapvető fontosságú annak megértése, hogy a jelentés mint kommunikációs kód miként fejeződik ki a nyelvben: először a kódot alkotó alapelemekben, másodszor abban, ahogy ez a kód működik, és harmadszor abban, ahogyan ez a nyelvi kód más kódrendszerekhez viszonyul... A kód tulajdonképpen rendszerbe foglalt szimbólumok összessége. A nyelv is ilyen kód, amely szavakból (vagy más egységekből) áll, amelyek a nyelvtan szabályszerűségei szerint szerveződnek különféle kombinációkba.¹⁵⁷

Nida kód-elmélete komoly kritikákat váltott ki a későbbiekben, főleg a relevancia-elmélet képviselői között. Azt rótták fel Nidának, hogy ezzel a modellel nem veszi figyelembe a kommunikáció „inferenciális” jellegét, vagyis hogy a kontextus olyan értelmezési kulcsokat ad a kommunikációban résztvevők kezébe, amelyek nélkül a szavak vagy mondatok jelentése önmagukban teljesen értelmezhetetlen, így a kód-elmélet nem is adhat átfogó magyarázatot arra, hogyan működik a jelentés. Véleményem szerint Nida kritikusai jogos szempontot hoztak elő, de nem voltak sportszerűek annyiban, hogy nem olvasták végig azt, amit Nida ezután kifejt a kódrendszer kiegészítéseként, tehát kritikájukban csak Nida mondanivalójának torzóját vagy karikatúráját jelenítették meg. Ő ugyanis a következő két fejezetben megkülönbözteti egymástól a nyelvészeti jelentést (negyedik fejezet) és a referenciális illetve érzelmi jelentéseket (ötödik fejezet). A nyelvészeti jelentés alatt a mondat elemeinek nyelvtani összefüggését érti. Itt alapvetően

¹⁵⁶ TASOT, 37-38. o.

¹⁵⁷ TASOT, 30. o. Vö. még Doty, 42. o.

Chomsky generatív nyelvtanának megfigyeléseire építve vázolja, hogy függetlenül egy nyelv aktuális grammatikai felépítettségétől, a nyelv által kifejtett üzenet a mondatban mint egységben mindig felbontható olyan alapegységekre, amelyek univerzálisnak tűnnek a nyelvek között. Ilyen alapelemek a „tárgyak” (object words), az „események” (event word), az „elvont elemek” (abstracts) és a „kapcsoló elemek” (relationals). ahelyett tehát, hogy az indoeurópai nyelvekben megszokott elemeket (főnév, ige, melléknév, névelő, határozószó stb.) erőltetnénk rá a más rendszerrel dolgozó nyelvekre, ezek az univerzális alapegységek megtalálhatók minden nyelvben, és ezekből bármilyen üzenet „generálható” bármilyen nyelven, vagyis a Nidát érdeklő „legközelebbi ekvivalens” megtalálása a fordításban lehetővé válik.¹⁵⁸ Ezeknek az univerzális alapegységeknek a megtalálása a bibliafordításban is segítséget jelent egy-egy komplexebb görög kifejezés pontos, „félreértésmentes” jelentésének átültetésében a célnyelvre (Nida kedvenc példája a Mk 1,4-ből: „János... hirdette a megtérés keresztségét a bűnök bocsánatára” – ezt alapegységekre bontva majd újra felépítve így fordíthatjuk: „János hirdette, hogy az emberek térjenek meg, keresztkedjenek meg, és Isten megbocsátja a bűneiket”).

A referenciális és érzelmi jelentések a nyelvészeti jelentést bővítik és tovább pontosítják. A referenciális jelentés a kulturális kontextusra utal, amelyben a nyelvi kommunikáció végbemegy, az érzelmi jelentés pedig a kommunikációban résztvevők érzelmi válasza az adott kifejezés hallatán.¹⁵⁹ Ezek Nida értelmezésében tulajdonképpen felölelik azt a kontextuális értelmező közeget, amit kritikusai hiányolnak a kód-modellből. A jelentés további elemzésére két módszert ismertet még Nida: egyrészt a komponenciális analízist (componential analysis),¹⁶⁰ illetve a csoportosító analízist (distributional analysis).¹⁶¹ Az Újszövetségi görög nyelv esetében Nida szerint az esetek 90%-ában különösebb analízis nélkül is meghatározható a szavak pontos jelentése, pusztán a kontextus figyelembe vételével. Csak a fennmaradó 10% szorul alaposabb vizsgálatra. A referenciális jelentések körébe tartoznak a metaforák, az endocentrikus¹⁶² illetve exocentrikus¹⁶³ idiómák.

¹⁵⁸ Nida ugyanezt kifejti majd J. de Waard-dal közösen írt 1986-os könyvében is. Lásd 6.5.

¹⁵⁹ *TASOT*, 70. o.

¹⁶⁰ Ennek során az egyébként egy szemantikai körbe tartozó szavak különböző szempontok szerinti összefüggését vizsgálhatjuk (például a rokon kapcsolatokat kifejező szavak egymáshoz viszonyított jellemzőit: férfi, nő, idősebb, fiatalabb, egy vagy két generációval lejjebb, fentebb stb.). De ez az an

¹⁶¹ Ebben a különböző jelentésrétegeket úgy lehet elkülöníteni egymástól, ha mindegyikhez egy-egy szinonimát rendelünk, és így a szinonimák rendszere világosan kirajzolja a kifejezés jelentéskörét.

¹⁶² Ilyenkor a jelentés több-kevesebb biztonsággal meghatározható a tagok összességéből (pl. erős vár a mi Istenünk).

¹⁶³ Ilyenkor a jelentés nem fejthető meg biztonsággal az összetevők önálló jelentéséből (pl. felövezvén elmétek derekait, 1Pt 1,13 revKároli)

A hatodik fejezetben Nida a kommunikáció dinamikus dimenzióját tárgyalja. Ennek a folyamatnak a törvényszerűségeivel van tisztában a „dinamikus ekvivalenciát” (innen az elnevezés) követő fordító, és ezt hagyja figyelmen kívül az, aki szélsőségesen formális fordítást követ. A kommunikáció folyamatához kell egy üzenet, amelyet a küldő egy kommunikációs csatornán keresztül becsomagolva (kódolva) küld a befogadónak, akinek ezt az üzenetet a benne rejlő lényeg megértéséhez dekódolnia kell, és közben meg kell küzdenie a kommunikációs csatornát zavaró „zajjal” is, amely nehezíti az üzenet útját. A bibliai üzenet dekódolása eleve nehezebb, mint a szóbeli üzenet, mert nem csupán hiányoznak belőle a nonverbális kommunikáció megértést segítő elemei (emiat egyébként minden írott kommunikáció csak „másodlagos” kommunikációnak tekinthető), de még hatalmas időbeli és földrajzi-kulturális különbség is fennáll a küldő és a befogadó között. Nida szerint kommunikációs értelemben az információ egyenlő a kiszámíthatatlansággal. Annak a szónak van információs értéke, amelyet újdonságként, ismeretlen jelentéselemet hordozóként viszünk a beszélgetésbe. Ezzel szemben a beszélgetésben gyakran mondott-hallott szavak elveszítik információs értéküket, elkopnak (tényleg, szuper, klassz, zseniális). A nyelvben kétféle tendencia figyelhető meg a megértés megkönnyítésére: először is a redundancia (többször mondjuk ugyanazt, kicsit másképp, így jobban „átmegy” az üzenet), másfelől az újítás igénye (ami szokatlanul hangzik, információs értéket hordoz, jobban felkelti a figyelmet, könnyebben megjegyezzük: így működik a szleng, a vulgáris kifejezések, vagy a sportújságírás). De információ-erősítő értékkel bír az elbeszélt dolgokhoz fűződő pszichológiai kapcsolat (jobban figyelek, ha a rokonaimról van szó), vagy a földrajzi közelség („közelebbről érint”, ha Ausztriában történik valami, mint ha Ausztráliában). A sikeres kommunikációban tehát a küldő a kommunikációs csatornához igazítja a kódolt üzenetet, hogy az minél valószínűbben „átmenjen”. A formális bibliafordításban azonban ezek a könnyítő faktorok nem jutnak szóhoz, mert a kommunikációs csatorna túl szűk: a befogadót leköti a formális fordítás nehezebb kódoltságának dekódolása. A dinamikus fordításban azonban az üzenetet a kommunikációs csatornához alakítja a fordító (a másodlagos küldő): ha kell, „keskenyebbre és hosszabbra” szabja, hogy jobban „átférjen” a csatornán. Ezért szinte törvényszerű, hogy a dinamikus fordítás hosszabb, mint a formális fordítás. A formális fordítás hívei emiat inkább azt az utat választják, hogy a befogadót készítik fel az üzenet hatékonyabb dekódolására. Ilyenkor azonban a kevésbé elkötelezett olvasóknál fennáll a veszély, hogy feladják a dekódolásért folytatott küzdelmet, mert nem látják azonnal az üzenetből fakadó előnyöket, amelyek a

„fáradtságáért” kárpótolják.¹⁶⁴ Magyarul a formális fordítás inkább azoknál az olvasóknál (befogadóknál) működik, akik már eleve készek minden fáradtságot vállalni a bibliai üzenet dekódolásáért (réggyülekezeti tagok, lelkészek, teológus hallgatók, irodalmárok-filológusok). A missziói szituációban azonban Nida szerint ezzel az olvasóközönsséggel nem lehet számolni. A formális fordítással szemben a dinamikus fordítást az jellemzi, hogy igyekszik „imitálni” a sikeres szóbeli kommunikációt, amelyben a befogadó verbális vagy nonverbális visszajelzései alapján a küldő úgy formálja az üzenetet, hogy az eléggé nehéz legyen szemantikailag ahhoz, hogy fenntartsa az érdeklődést, ugyanakkor kommunikációs szempontból eléggé redundáns ahhoz, hogy könnyítse a dekódolást. Nyilván a bibliafordításban nem számolhatunk kommunikáció közbeni visszajelzésekkel, ezért döntő a célközönség meghatározása és kommunikációs képességeinek felmérése már a fordítás elkezdése előtt.

Ezután Nida a bibliafordítás folyamatában döntő faktort, a fordítót veszi vizsgálat alá.¹⁶⁵ Megállapítja, hogy háromféle szerepben láthatja el ezt a feladatot: 1. az úttörő (ilyenek a magányos misszionárius bibliafordítók); 2. a szolgálólány (ez is missziói helyzetben fordul elő: amikor inkább csak segítő „szakértő” azok mellett, akik a fordítást végzik a saját anyanyelvükön); és 3. csapattag (amikor része egy nagyobb fordítói munkaközösségnek, amelyben mindenkinek megvan a maga helyesen értett feladata). Minden szerepben döntő tényező a fordító „becsületessége”, amely megkívánja, hogy a fordító ne erőltesse a maga ideológiáját, teológiai elképzelését a bibliai szövegre. Sajnos az a tapasztalat, hogy minél nagyobb a fordító érzelmi elkötelezettsége a fordításával szemben („a saját gyermeke”), annál nehezebb számára kívülről látnia a fordítása kihívásait és gyengeségeit. A delphoi jósdá felirata („Ismerd meg önmagad!”) mindenkinél jobban érvényes a bibliafordítóra.

Nida a „Megfelelés alapelvei” fejezetben fejti ki a kétféle fordítási elv eltéréseit az ekvivalens keresése szempontjából. Ideális esetben a fordítónak mind a formára, mind a jelentésre oda kell figyelnie, amikor azonban a kettő konfliktusba kerül egymással, akkor az elsőbbséget a jelentésnek kell adni, hiszen a helyes jelentés nélkül a forma üres váz csupán a kommunikációban. Az ekvivalencia-keresés folyamatában a formális fordítás a forrásszövegre, míg a dinamikus fordítás középpontjában „a befogadó

¹⁶⁴ Nida ebben a megközelítésben kifogásolja azt az „intellektuális gőgöt” és paternalista attitűdöt is a fordító részéről („eszi nem eszi, nem kap mást”), amely szerinte a bibliafordításban különösen ellentétes a fordító kommunikációs és teológiai megbízatásával. Vö. *TASOT*, 132. o.

¹⁶⁵ Vö. *TASOT*, 145-155. o.

reakciója” áll. Itt ismét egy sokat kritizált fogalmat vezet be Nida. Ezt a fogalmat nehéz pontosan megragadni, ha szó szerint vesszük, hiszen hogyan reagálhatna ugyanúgy a mai olvasó a Leviticus tisztasági rendszabályaira, mint az eredeti „olvasó”, mondjuk egy Kr. e 5. századi lévita? Úgy gondolom, hogy Nida itt elsősorban a „helyes megértésről” beszél, vagyis „válasz” és „reakció” alatt azt az intellektuális megértést érti, amely a szöveg mondanivalójának megfelelő. A leviticusi példánál maradván a mai olvasó helyes „reakciója” tehát az, ha megérti, mit jelentettek ezek az előírások az 5. századi lévita számára. A szöveg teológiai applikációja a mai olvasó életére tehát már egy másik, a bibliafordításon túlmutató folyamat.

A fordítás ideális célja a „legközelebbi természetes ekvivalens” megtalálása. Ebben a fogalomban Nida egybefoglalja a Bible Translatingban megfogalmazott 2. (természetesség) és 4. (legközelebbi ekvivalens) követelményt (vö. fentebb). Ennek a megtalálása közben alakul ki konfliktus a formális és dinamikus fordítói elvek között, mégpedig nem a fordítási spektrum két szélén (a teljesen formális vagy a szélsőségesen parafrázisszerű fordításoknál), hanem azokban a fordításokban, amelyek mindkét szempontot igyekeznek érvényre juttatni (a legtöbb kiegyensúlyozott fordítás ilyen). Nida – mivel tisztában van azzal, hogy a legtöbb bibliafordítás nem fekete vagy fehér, teljesen formális vagy teljesen dinamikus –, egy hármas fokozatú fordítási eljárást javasol W. L. Wonderly nyomán:¹⁶⁶ 1. Egy literális transzfer nyomán szó szerinti átirat készítése az eredeti szövegből. 2. Minimális transzfer nyomán az átirat hozzáigazítása a befogadó nyelv szabályaihoz (hogy a fordítás grammatikailag érthetővé váljék), majd 3. egy irodalmi transzfer nyomán a befogadó nyelven teljes értékű szöveg előállítása. Az első két lépcsőfokban nincs nagy különbség a formális és a dinamikus fordítások között. A formális fordítások gyakran megrekednek a második lépcsőfok közelében. Az igazi különbséget a fordítások között az jelenti, hogy milyen messzire hajlandók elmenni a harmadik fázis, az irodalmi transzfer végrehajtásában.

Nida a 9-11. fejezetekben a fordítás gyakorlati folyamatát tárgyalja, amely a mi szempontunkból már kevésbé érdekes, még kevésbé a 12. fejezetben tárgyalt gépi fordítás témája. Utóbbin érződik leginkább, hogy a könyv a 60-as évek közepén született. Az illusztrációs anyag ennek megfelelően ma már mosolygásra készíti az olvasót: az akkor még szoba méretű IBM számítógépek kisebb kapacitással működtek, mint a legtöbb mai okostelefon. Mégis, Nida megállapítása azzal kapcsolatban, hogy a gépek feltehetően

¹⁶⁶ Vö. *TASOT*, 184. o.

soha nem lesznek képesek az irodalmi fordítás elvégzésére, talán ma is érvényesnek tűnik. Ha ma beírom az egyébként sokszor kiváló segítséget jelentő google fordítóba azt, hogy „ég a nap melegtől a kopár szik sarja” (aminek a megértését már elvárjuk egy 12 éves gyerektől), az eredmény elkéserítő: Sky from sun warm barren rock (???).

Foglaljuk most össze, hogy a *TASOT* lapjain miben és milyen mértékben lépett előre Nida a bibliafordítási elvek kifejtését illetően:

1. Először is a *TASOT*-ban látjuk először világosan kifejtve a Nida munkáit később is meghatározó kód-elméletet. Ez az elmélet alapvető fontosságú volt ahhoz, hogy Nida a bibliafordítás folyamatát az általános emberi kommunikáció törvényszerűségei szerint vizsgálhassa, elemezhesse és ajánlásokat fogalmazhasson meg a sikerebb végrehajtás (a sikerebb kommunikáció) érdekében. Nyelvész bírálóinak körében később éppen ez az elmélet váltotta ki a legtöbb kritikát.
2. A *TASOT* lapjain hirdeti meg először világosan a „dinamikus ekvivalencia” elvét, amely szemben áll a formális ekvivalenciával. E két megközelítés azonban nem kibékíthetetlen Nida szerint. A legtöbb kiegyensúlyozott bibliafordításban mindkettő jelen van. Amikor azonban egy konkrét fordítási szituációban a kettő konfliktusba kerül egymással, Nida szerint a dinamikus megfelelést illeti az elsőbbség, hiszen a Bibliában is a tartalomnak van elsőbbsége a formával szemben.
3. A *TASOT*-ban hangsúlyozott „legközelebbi természetes ekvivalens” nem jelent ugyan újítást a *Bible Translating* lapjain megfogalmazott elvárásokhoz képest (pontosság, természetesség, érthetőség), de annak programszerű megfogalmazása.
4. A szavak denotatív-konnotatív jelentésének megállapításán itt Nida túllép, mivel a kód-elmélet alapján a fordításban a szavakról a hangsúly átkerül a sokféleképpen szerveződő nyelvi kódokra (szavak, szintagmák, mondatok, bekezdések, diszkurzusok stb.). Bevezeti a lingvisztikai, a referenciális és az emocionális jelentéseket, amelyek együttesen adják meg a nyelvi kódok aktuális jelentését.
5. Új hangsúly a *TASOT* lapjain a fordítás célközönségének meghatározása. A *Bible Translating* még alapvetően a misszionárius bibliafordítások kontextusában

született, ezen Nida a TASOT-ban túllépett, és a fordítás jellegének meghatározásában – a fordítási kommunikáció sikeressége érdekében – döntőnek tartja a célközönség pontos meghatározását. A fordítás tesztelésének szempontja ugyanolyan fontos marad, mint korábban, bár itt még nem olvasunk arról, hogyan kell végrehajtani a tesztelést.

6.3. The Theory and Practice of Translation (1969)

Nida öt évvel a TASOT és három évvel a GNB megjelenése után publikálta harmadik könyvét, amelyet a TASOT természetes folytatásának tekintett. Míg a TASOT az új fordítási elvek nyelvészeti alapú, szisztematikus kifejtése volt, addig a szerző a TAPOT-ban tankönyvet kívánt adni a bibliafordítóknak. Itt már nem tért vissza a kódelmélet tárgyalására, hanem annak gyakorlati következményeit fejtette ki a fordítás folyamatára nézve. Ezt a célt segíti a könyv szerkezete is: minden fejezet vagy alfejezet után egy „Probléma” vagy feladat következik, amely segítségével a fordító be tudja gyakorolni azokat az eljárásokat, amelyeket az előző fejezetben megismert.

A bibliafordítás célját abban határozza meg, hogy olyan fordítást kell készítenünk, amelyet nem csak nagy valószínűséggel megérthet majd a kiválasztott célközönség, hanem amelyet minimális eséllyel érthet félre. Ezt a megértési „bebiztosítottságot” szolgálja a könyvben leírt valamennyi szempont és gyakorlat.

A fordítás helyességét az határozza meg, hogy milyen mértékben tudja a szándékolt átlagos olvasó helyesen érteni azt, amit olvas. Nem csak az a célunk, hogy valószínűleg majd helyesen értse az olvasó a fordítást, hanem az is, hogy egészen biztosan jól értse azt. Más szóval nem elégedhetünk meg azzal, ha az átlag befogadó valószínűleg megérti az üzenetet. Az a célunk, hogy minimális eséllyel tudja félreérteni.¹⁶⁷

Nida ebben a könyvben egyszerre fogadja el a különféle szempontú bibliafordítások létjogosultságát (hiszen a fenti elvből következően különböző olvasóközönség számára különböző típusú bibliafordítások lehetnek célravezetőek), és egyszerre tűnik egyre határozottabbnak abbéli meggyőződésében, hogy csak az értelmi (dinamikus) megfeleltetésű bibliafordítás töltheti be igazán ezt a feladatot. Bár igaznak tűnhet a megállapítás, hogy egy „szakemberek” (akik értik a bibliai nyelveket) számára készített

¹⁶⁷ TAPOT, 1. o.

bibliafordítás lehet bármilyen nehézkes és „idegenszerű” a befogadó nyelven, az olvasóközönség nem érti félre, hiszen úgyis tudja, mi van az eredetiben,¹⁶⁸ Nida mégis szkeptikus egy ilyen megoldással szemben. A bibliai szöveg évszázados félreértéseit hozza fel példaként arra, hogy a formális megfeleltetéssel készített fordítások által plántált félreértéseket a papok, lelkészek és tanítók évszázadok alatt sem tudták helyreigazítani, sőt gyakran ők maguk járultak hozzá a félreértések elterjesztéséhez.¹⁶⁹

Nida ideális fordításról vallott nézeteihez meg kell ismételnie azt a korábban is hangoztatott nézetet, hogy minden nyelv „egyenlő” lingvisztikai szempontból, és a „szent” bibliai hébert illetve görögöt sem különböztethetjük meg úgy, mintha más szabályok vonatkoznának rájuk, mint a többi nyelvre. Minden nyelv, még az úgynevezett „primitív” nyelvek is képesek kifejezni az emberi tapasztalás minden jelenségét, csak éppen grammatikailag és szemantikailag egészen másként, mint ahogy a saját nyelvünkön, vagy az általunk ismert egyéb nyelveken azt megszokhattuk. Ezt azért kell hangsúlyoznia, mert a formális fordítások mögött az az elvárás húzódik meg, hogy valamilyen suta, esetlen módon „imitálnunk” kell a szent nyelvek formai megoldásait ahhoz, hogy a fordításunk e „szentség” közelében maradjon: a fordításnak „idegenszerűnek”, „szentséget árasztónak” kell tünnie, nem lehet olyan világos és érthető, mint bármilyen emberi kommunikáció, elvégre itt Isten beszél az emberrel. Ez a szemlélet azonban összetéveszti a keresztyén teológia „misztérium” fogalmát (amely mindig dinamikus feszültségben van a Jézus Krisztusban bekövetkezett „kinyilatkoztatással”, vö. Róm 15,25-26) az érthetlenséggel, a „szent zűrzavarral”, és lingvisztikai fogalommá avatja.¹⁷⁰ Az értelmi szempontú fordítások feladata azonban nem a „szentség” meg- és felidézése egy alacsonyabb „kegyességi” szintű fordításban,¹⁷¹ hanem az eredeti szövegben megfogalmazott üzenet közvetítése egy másik, egyenértékű emberi nyelven:

¹⁶⁸ Vö. I. m., 100. o.

¹⁶⁹ Ilyen „permanens félreértésnek” tekinthetjük a Mt 5,3 „lelki szegények” kifejezését (amelyet az értelmi fogyatékoság szinonimájaként emlegetnek, ezzel szemben vö. *Pecsuk O.*, „Interpreting and Translating ptochoi tó pneumatí” in Benyik György (szerk.): *The Bible and Economics*. International Biblical Conference XXV. Jate Press: Szeged, 2014. 295-306. o.), a 2Móz 21,24/3Móz 24,20/5Móz 19,21 „szemet szemért, fogat fogért” mondását (amelyet a kegyetlen bosszúállás elvének tekint a közvélemény, holott éppen annak megakadályozását szolgálja), vagy éppen a mátéi „mennyei ország” kifejezést (amely a „mennysország” fogalmának megalapozását jelentette, az eredeti kifejezés jelentésétől idegen módon).

¹⁷⁰ Vö. *TAPOT*, 101. o.

¹⁷¹ A „szentségnek” ez az érthetlenséggel vagy éppen egy, csak a beavatottak számára megközelíthető „szent nyelvvél” való összekapcsolása valós jelenség a vallástörténetben (sámánisztikus vallások, iszlám, hinduizmus), de a keresztyénség protestáns megközelítésében, amelynek kiemelt jelentőségű kérdései a

A hatékony kommunikációhoz tisztelnünk kell minden nyelv saját szellemét (genius).

... Minden, amit egy nyelven elmondunk, elmondható egy másik nyelven is, hacsak a forma nem képezi az üzenet lényegi részét.¹⁷²

A Nida által helyesnek tartott fordításban a kontextuális konzisztencia megelőzi a szó szerinti konzisztenciát (a szavakat nem formájukban kell megőriznünk, hanem mindig a szöveggörnyezetben betöltött jelentésük szerint kell fordítanunk), a dinamikus ekvivalencia megelőzi a formális ekvivalenciát, a hallás utáni megértés megelőzi az írott szöveg megértését (úgy kell fordítani, hogy a megértésben ne a különféle írásjelek segítsék a megértést, hanem a felolvasott szöveg is érthető legyen), és a szándékolt célközönség által megérthető és elfogadható olvasat megelőzi a hagyományos olvasatot.¹⁷³

A TAPOT kapcsán is fontos kitérnünk Nida sokat kritizált „ekvivalens reakció” elvére. Ebben a könyvében azzal is indokolja az ekvivalens olvasói reakció szükségességét, hogy a bibliafordítás sikeressége nem csupán a szavak, kifejezések, mondatok megértésének sikerességén múlik, tehát a bibliafordítás informatív funkcióján, hanem fontos tekintettel lennünk a bibliai üzenet expresszív és imperatív jellegére is. Az expresszív jelleg azt jelenti, hogy a bibliai szöveg nem csak egyszerű információ átadás, hanem azzal a céllal íródott, hogy releváns legyen az olvasó számára, különleges jelentéssel bírjon. Az imperatív jelleg kihangsúlyozása ebben még tovább megy, és arra mutat rá, hogy a bibliai szöveg egyszersmind „választ” (reakciót) is vár az olvasótól. Ennek mértéke nyilván különböző a bibliai szövegekben, de nem elhanyagolható szempont, különösen az Újszövetség fordításánál. Ha a bibliafordítás nem „indítja” arra az olvasót, amire az eredeti bibliai szöveg indította az eredeti olvasót, akkor a fordítás kudarcot vallott.

Nida kritikai megítélésében mindig főszerepet játszottak azok a hangok, amelyek gazdag biblikus irodalmi hagyománnyal rendelkező nyelvekkel a háttérben felróták Nidának, hogy olyan bibliafordítási elveket hangoztat, amelyek alapvetően a „primitív”

megértés és a bibliafordítás, nem jellemző. Ezzel szemben az „érthetlenség-idegenség-szent nyelv” keresztény (azon belül is inkább liturgikus felfogású) megközelítéséhez vö. Hanula, *Anyaszentnyelvünk*, 147-152. o.

¹⁷² TAPOT, 4. o.

¹⁷³ Az utóbbi szempont elsősorban azokra a fordításokra vonatkozik, amelyek irodalmi (biblikus) hagyományokkal nem vagy alig rendelkező nyelveken készülnek. A gazdag irodalmi hagyománnyal rendelkező nyelveken a fordítások különféle típusai úgyis kiszolgálják a hagyományos olvasatot elváró olvasók igényeit is. I. m. 22-32. o.

nyelveken készülő első misszionárius bibliafordításokra alkalmazhatók, és ezért kulturálisan irrelevánsak a „nagy nyelveken”. Először is a fentiek alapján Nida nem látta lingvisztikailag igazolhatónak a nyelvek közötti a „fejlett-fejletlen” szempontú megkülönböztetést, másrészt meggyőződése, hogy a bibliafordításnak ugyanúgy kell „működnie”, bármilyen nyelven is készüljön. Ugyanakkor tisztában volt azzal is, hogy egy gazdagabb, régebbi hagyománnyal rendelkező kulturális-irodalmi közegben nem elegendő egyetlen, köznyelvi bibliafordítás. Meggyőződése szerint ilyen esetben arra kell törekedni, hogy legalább három féle bibliafordítás készüljön. Az első többnyire már eleve rendelkezésre áll, sokszor a reformáció örökségeként: egy az egyházi alkalmakon, liturgikus céllal (is) használt bibliafordítás, amely többnyire formális megfeleltetéssel készült. A második típus egy emelkedett köznyelven, a sztenderd iskolázottsággal (érettségizett, diplomás) rendelkező olvasók számára készült fordítás (amelynek talán a RÚF 2014 lehet a magyarországi megfelelője). A harmadik típus pedig egy olyan egyszerű nyelvű fordítás, amelyet a kevésbé iskolázottak, a biblikus műveltséggel nem rendelkezők, vagy a limitált szókinccsel rendelkező gyermekek is megérthetnek (magyarul ilyennek tekinthetjük az „Egyszerű fordítást”, amely sajnos közvetítőnyelvből készült, így egzegetikai megbízhatósága kérdéses).¹⁷⁴ Amíg ez a differenciáltság nem áll rendelkezésre egy adott nyelven, nem ésszerű Nida értelmi megfeleltetésre vonatkozó elveit a hagyományos, formális megfeleltetésű bibliafordítás kritikájaként értelmezni, és elvetni.

A TAPOT tankönyvi jellege ott domborodik ki leginkább, ahol leírja a bibliafordítás technikájának fázisait. Alapvetően három fázist különböztet meg azokon az elvi alapokon (transformational grammar), amelyeket előző könyvében, a TASOT-ban vázolt: 1. Az elemzés fázisa (analysis). Itt a fordító a nyelvek grammatikai rendszerétől független négy szemantikai kategória (tárgy, esemény,¹⁷⁵ absztraktum és kapcsoló)¹⁷⁶ segítségével elemzi a mondat jelentését, tulajdonképpen meghatározza, „mit jelent”. Ehhez a vizsgálathoz járul a referenciális jelentés feltárása. Ennek során a fontosabb kifejezések, kulcsfogalmak szemantikai jelentésének a pontosabb meghatározása történik. Ez a vizsgálat segítheti a fordítót abban, hogy a fogalmak által jelzett tágabb

¹⁷⁴ I. m., 31. o.

¹⁷⁵ Az újszövetségi görögre jellemző az események főnévvel való kifejezése (például a „megtérés keresztsége” [Mk 1,4], vagy „a békeesség Istene” [Róm 15,33], amely nem Isten békés természetére, hanem béketeremtő cselekvésére utal). Ha a fordító a célnyelv sajátosságait figyelmen kívül hagyva automatikusan főnevet főnévvel fordít, holott a jelentés cselekvésre-történésre utal, tehát igei jellegű, könnyen félreérthető lesz a fordítás. Vö. Doty, 47. o.

¹⁷⁶ I. m., 37. o.

szemantikai mezőből a fordítás során melyik szinonimát tekinthetjük a legközelebbi természetes ekvivalensnek. Az ilyenkor alkalmazható komponenciális analízis segíthet abban, hogy a rendelkezésre álló szinonimák közül kiválasszuk a megfelelőt. A héber *elohim* például kontextustól függően sokféle – meglehetősen eltérő – szóval fordítható, de ugyanez igaz az *agapaó/phileó* (pl. Jn 21,15–17) vagy a *baptizó* (vö. Mk 1,5 és Lk 12,50) fordítási dilemmáira is. Az elemzésnek ki kell térnie a kifejezés konnotatív jelentésére is, amely az olvasóban felidézett negatív vagy pozitív érzelmi hatásra utal. Ennek a vizsgálatnak a célja, hogy a bibliafordításban elkerüljük a „nem oda való” (például vulgáris képzettársításra alkalmas) szavak felhasználását.

A fordítás következő fázisa 2. az átvitel (transfer). Ez a nehezen leírható mentális folyamat a fordító fejében játszódik le, de külső szempontjai mégis meghatározhatók. Ebben a fázisban alakulnak ki az új fordítás kontúrjai, alapegységei, felépítettsége. Itt küzd meg a fordító a nehezebb fordítási problémákkal. Természetesen fontos, hogy a fordító alaposan ismerje mind az forrásszöveget és -nyelvet, mind a célnyelvet, de Nida szerint sok fordítás attól nem működik (nem kommunikál), hogy a fordító „túl jól ismeri” a bibliai nyelvek természetét, ezért önkéntelenül is azok szabályszerűségeit reprodukálja a célnyelven. Számára így érthető, és nem veszi észre, hogy eltérő háttérismerettel rendelkező emberek számára a fordítása értelmezhetetlen, vagy félreérthető. Emiatt is fontos a kreatív és szakmai integritással rendelkező stiliszt (stylist) bevonása a fordítási folyamatba, aki folyamatosan ellenőrizni tudja, hogy a fordítás nem a forrásnyelv, hanem a célnyelv törvényszerűségei szerint készül. Nida ebben a fázisban tárgyalja a fordítás szemantikai szempontból problematikus kérdéseit, amelyeket a fordítónak meg kell oldania. Ilyenek az idiómák, az átvitt értelmű kifejezések, a pleonazmusok, irodalmi formulák és stíluseszközök kérdései, az explicit és implicit információ jelölésének lehetőségei, illetve a strukturális módosítások (direkt idézetek vagy függő beszéd, kettős tagadások, igeidők és aspektusok, tulajdonnév-átírások) szerepe.¹⁷⁷

A fordítás harmadik fázisa 3. az újraépítés (restructuring). Ebben más-más nehézségekkel szembesül az a fordító, aki olyan nyelven fordít, ahol már több bibliafordítás is rendelkezésre áll (amelyeket a kontextustól függően kell vagy figyelembe vennie, vagy korrigálnia), és aki irodalmi hagyománnyal nem vagy alig rendelkező „új nyelveken” készít első bibliafordítást. Nida ebben a fázisban tárgyalja a társadalmi rétegek nyelvhasználati különbségeit, az írott és szóbeli nyelvhasználat eltéréseit, a

¹⁷⁷ I. m., 99-119. o.

dialektusok eltéréseit és a diszkurzus-típusok (prózai, költői szöveg), illetve irodalmi stíluselemek szerepét. A stílus szerepe döntő egy bibliafordításban: míg egy nagyobb irodalmi hagyománnyal rendelkező nyelven meglehetősen könnyű jó íráskészségű stilisztát bevonni a bibliafordításba, addig az „új nyelvek” esetében sokszor a bibliafordítási projekt része a stilisztá képzése is. Nida itt ehhez is támpontokat és konkrét didaktikai segítséget ad.¹⁷⁸

Már a *Bible Translating* is kiemelte a bibliafordítás tesztelésének a fontosságát, a részletekbe azonban nem ment bele. Nida-Taber a TAPOT-ban több módszert is vázol, amelyek segítségével a fordítók meggyőződhetnek arról, kommunikációs szempontból működik-e a bibliafordítás. A legkézenfekvőbb természetesen a próbakiadások után beérkező észrevételek gyűjtése. Ennek a hátránya, hogy rendszerint csak a szakemberek (vagy a magukat annak tartók), és meglehetősen kevesen szólnak hozzá a próbakiadásokhoz. Mindenesetre ezeket a visszajelzéseket is alaposan ki kell értékelni, mert a leggyakrabban nem is a konkrét változtatási javaslat az értékes, hanem az a valós, orvosolandó probléma, amelyre felhívja a figyelmet. Egy másik tesztelési eszköz a Cloze-technika, amelynek során szövegrészekből minden ötödik vagy hatodik szót kipontozunk (természetesen nem teológiai szakkifejezéseket vagy tulajdonneveket), és az olvasónak ki kell találnia, mit hagytunk ki. Ez jó módszer a szöveg koherenciájának és természetességének mérésére. Egy másik eljárás, amikor a tesztalanyok között kiosztjuk a bibliafordítás szakaszait, és velük együtt alternatív átfogalmazásokat is. A tesztalanyok feladata, hogy kiválasszák a legjobb, legvilágosabb megfogalmazást. Gyakori eljárás még a felolvasott szöveg visszamondatása. Ebből lemérhető, hogy a szöveg lényeges tartalmi elemei érthetőek voltak-e. A fordítás irodalmi minőségének leghatékonyabb felmérése azonban az, amikor több tesztalannyal is felolvastatjuk hangosan ugyanazt a bibliai szakaszt (természetesen lehetőleg nem egy nemzetségtáblázatot). Ha a felolvasásban ugyanazon a helyen többen is elbizonytalanodnak, lelassítanak, megakadnak, az jó visszajelzés lehet a fordítóknak, hogy a szakasz további kidolgozást igényel.¹⁷⁹

Foglaljuk össze a TAPOT hozzájárulását Nida bibliafordítás-elméleti rendszeréhez:

1. A TAPOT a korábbi műveket figyelembe véve még tovább távolodott a formális ekvivalencia megtartásának fontosságától, ha úgy tetszik egy „szabadabb”

¹⁷⁸ I. m., 159-162. o.

¹⁷⁹ I. m., 171. o.

fordítási modell felé. Ugyanakkor a szerzők nagyon világosan látják, hogy a dinamikus ekvivalenciát gyakran éri az a kritika, hogy fordítás helyett „parafrázist” ad. Nida-Taber szerint ez nem igaz: a kritika fogalmi zavarról árulkodik, amelyben keveredik a parafrázis nyelvészeti és köznapiság értelme.¹⁸⁰

2. A TAPOT – ugyancsak a kritikákra válaszul – kihangsúlyozza, hogy a dinamikus ekvivalenciának nem része a kulturális fordítás (amivel gyakran találkozhatunk a Phillips-fordításban, a Message-ben vagy a Living Translation-ben).¹⁸¹ A nyelvi fordítás és a kulturális fordítás tehát megkülönböztetendő: az első kiemelt feladata a bibliafordításnak, míg a második a lelkész illetve a tanító feladata az egyházban.
3. A TAPOT a korábbiaknál is jobban kihangsúlyozza a fordítónak azt a kötelességét, hogy nem hagyhat bizonytalan, homályos megfogalmazást a bibliafordításban. Ez alól csak azok a helyek a kivételek, ahol a kétértelmű, homályos megfogalmazás a szentíró felismerhető szándéka, itt a pontos fordítás feladata az ekvivalens módon homályos fogalmazás. Ez is olyan kérdés, amelyben az „idegenszerűséget” és „eltávolítást” pártoló kritikusok sokat támadták Nida rendszerét.
4. A TAPOT minden korábbinál világosabban és gyakorlatiasabban írja le a dinamikus ekvivalens fordítás három fázisát (elemzés, átvitel, újraépítés), és a hozzájuk kapcsolódó problémákat és megoldási lehetőségeket.
5. Talán ismét a kritikákra válaszul, mindenesetre a TAPOT újra megfogalmazza a „pontosság-természetesség-érthetőség” hármas elvárását, de ezúttal némileg polemikusan. Nida-Taber szerint ez a hármasfogat együtt határozza meg egy fordítás *pontosságát*. A hagyományos, köznapiság értelemben azt a bibliafordítást tekintik „pontosnak”, amely formai szempontból minél szorosabban követi az eredeti szöveget. Ehelyett Nida-Taber a pontosság olyan definícióját ajánlja, amelynek már része az is, hogy az olvasó megértette-e az olvasottakat. Ezt jelenti

¹⁸⁰ Dryden még valóban parafrázisnak nevezte az értelmi fordítást (vö. 3.1.1.), de ez nem volt azonos a dinamikus ekvivalenciával. Utóbbiban a fordítás első fázisának, az elemzésnek (analysis) ténylegesen része a parafrázis, de mint intralingualis és nem interlingualis folyamat (vö. Jacobson kategóriáit fentebb, 3.1.). Itt a parafrázis azt jelenti, hogy „ugyanazt másképp mondjuk”, tehát a forrásnyelvi mondatot kernel-mondatokra bontjuk, a pontos jelentés megtartásával. Ez egészen más, mint a parafrázis hétköznapi jelentése (szubjektív, pontatlan, laza fordítás).

¹⁸¹ Nida kedvenc példája a „köszöntések egymást szent csókkal” (Róm 16,16; 1Kor 16,20; 2Kor 13,12; 1Thessz 5,26) fordítása a Phillips-fordításban: „köszöntések egymást egy szívélyes kézfogással”.

az „ekvivalens reakció” elve. Enélkül a fordítás sem pontosnak, sem valódi fordításnak nem nevezhető.¹⁸²

6.4. A Good News Bible (1966-1976) és Good News for Everyone (1977)

A TASOT (1964) és a TAPOT (1969) megjelenése között egy nagyon jelentős esemény történt: megjelent a Good News for Modern Man Újszövetség-fordítás (1966), amelyet tíz évvel később, 1976-ban követett az Ószövetséggel kiegészített teljes Biblia (Good News Bible) megjelenése.¹⁸³ Nida bibliafordítási elvei ekkor már teljesen kiforrottak voltak, a címben említett 1977-es könyvében sem volt már lényeges elmozdulás a felismert alapelvektől, inkább csak gyakorlati finomításokról beszélhetünk.¹⁸⁴ A TASOT-ban még Nida is nehezen tudta illusztrálni a mondanivalóját, amikor a helyes fordításokról beszélt. A formális fordítási megközelítés fogyatékoságait még jól tudta illusztrálni hol az eredeti King James Bible, de még inkább az annál sokkal formálisabb American Standard Version (1901) példáin, amelyekhez képest a Revised Standard Versiont (Ósz 1946; Ósz 1952) szinte progresszív fordításnak nevezhette. Dinamikus fordításként talán csak egyedül a J. B. Phillips által fordított Újszövetséget (páli levelek 1947, evangéliumok 1952, ApCsel 1955) hozhatta fel, de ezt vonakodva tette, hiszen

¹⁸² Ha valaki „pontosan” szó szerint lefordít egy szarkasztikus megjegyzést (ebből Pál elég sokat írt a 2Kor-ban), és az olvasó azt szó szerint érti, miközben félreérti magát a szarkazmust, vagyis hogy a szerző éppen az ellenkező értelmet sugallja, akkor a fordítás nem tekinthető pontosnak. Vö. TAPOT, 173. o. Vö. még Doty, 48. o.

¹⁸³ A GNB sokféle elnevezése zavarba ejtő, de nem véletlen: a Good News for Modern Man az Újszövetség-kiadás elnevezése volt. A teljes Biblia Good News Bible néven jelent meg (ezt az elnevezést használjuk ebben a tanulmányban). Amellett, hogy a modernkori történelem legnagyobb „paperback” eladási rekordját hozta (alig 10 év alatt 50 millió eladott példány), ami „világi” sikerét jelzi, a konzervatív egyházi körök ellenállási kampánya miatt nem csak a fordítás projektvezetőjének, Robert G. Bratchernek kellett lemondania, de a kiadást is át kellett nevezni. Mivel folyamatos volt a propaganda Amerikában, hogy a GNB nem fordítás, csak parafrázis, az Amerikai Bibliatársulat az új elnevezéssel (Good News Translation) a fordítás megbízhatóságát kívánta hangsúlyozni. A kritikus hangok természetesen ettől nem igazán csillapodtak, és az már jóval kevésbé jutott el az egyházi közvéleményhez, hogy az egyes felekezetek által felállított szakértő bizottságok nem találtak a fordításban doktrinális vagy egzegetikai tévedéseket. A Reformed Presbyterian Church jelentése például így fogalmazott: A GNB „megfelel a Westminsteri Hitvallás kívánalmainak... teljességgel félrevezető azt állítani, hogy egy bibliafordítás csak akkor tekinthető hűségesebbnek, ha szolgai módon alkalmazkodik a bibliai szöveg szintaxisához, metaforáihoz és szófordulataihoz.” vö. *Good News for Everyone*, 120. o.

¹⁸⁴ Terjedelmi okokból nem elemezzük külön Nida *Componential Analysis of Meaning* (Hága: Mouton, 1975) című könyvét, amelyben megfigyelhető, ahogy a grammatikai struktúrák, mint morfológia és szintaxis felől Nida figyelme egyre inkább a szemantika törvényszerűségei felé fordult. Ez érthető, hiszen a szemantikai ekvivalencia vizsgálatához erre volt inkább szükség, és ez a fókusz-váltás egyben előkészítést is jelentett számára az 1986-os *FOLTA*, az 1988-as *Görög-Angol Szemantikai Szótár* és a szótár elméleti alapjait tisztázó 1992-es *Lexical Semantics of the New Testament* megírása felé vezető úton.

Phillipsnél többször találni példát a kulturális fordításra, amit Nida határozottan elutasított, és ezért ezt a fordítást ő is inkább csak parafrázisnak tekintette. 1961-ben megjelent a New English Bible újszövetségi része, 1970-ben pedig a teljes Biblia. Ezt a kiadást a TASOT és a TAPOT is a progresszív, dinamikus bibliafordítás példajaként említi, amely Phillips fordításánál jóval megbízhatóbb egzisztenciális alapokon állt, köszönhetően az olyan elsőrangú tudósoknak, mint C. H. Dodd, aki a NEB spiritus rectora volt.

1966-tól kezdve azonban Nidának sokkal könnyebb dolga volt, mert megjelent angolul az az Újszövetség-fordítás, amelyen tökéletesen szemléltetni tudta, mit jelent a dinamikus ekvivalencia elve a gyakorlatban. Érdekes, hogy a GNB története nem a fordítással kezdődött, hanem évekkel korábban, amikor a dél-amerikai missziós erőfeszítések eredményeként megjelent a Versión Popular (tkp. „köznyelvi fordítás”, bár úgy is fordítható, hogy „népszerű fordítás”). Az eredetileg spanyolul nem jól beszélő indiánok számára készített fordítás nem várt sikert hozott, és ami különösen meglepő volt, hogy nem csak a célközönségként megjelölt indiánok, hanem a kevésbé magasan képzett városi spanyolajkúak között is. Egészen új élményt jelentett az olvasók számára, hogy értik a Biblia szövegét. Ezzel nagyjából egy időben készített Annie Cressman libériai misszionárius egy hasonló alapokon álló angol bibliafordítást, amely szintén nagyon népszerű lett Libériában. Ezután született meg a gondolat, hogy felhasználva a külmisziós tapasztalatokat, az Amerikai Bibliatársulat elkészítse a maga saját „köznyelvi” angol bibliafordítását.¹⁸⁵ Itt azonban némi fogalmi tisztázást jelentő kitérőt kell tennünk.

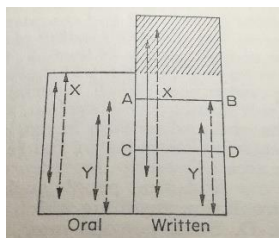
6.4.1. Exkurzus (köznyelvi bibliafordítás)

Szeretnénk néhány szóban összefoglalni, mit is értett Nida és a GNB fordítói közössége „köznyelv” alatt. Többen felvetették, hogy áttételesen Nidától származik az a megállapítás, hogy az újszövetségi koiné utcanyelv volt.¹⁸⁶ A kritikusok ezt áttételesen mint a dinamikus fordítások bibliai szövegek iránti tiszteletlenségét említik. Ilyet azonban Nida sehol sem állított, mondhatnánk azt is, hogy ez csak „Nida-mitológia”. Ő arról beszélt, hogy az újszövetségi szerzők olyan görög nyelvet vettek alapul a kommunikációhoz, amely *érthető* volt az akkori görögül (akár anyanyelvként, de sokkal

¹⁸⁵ *Good News for Everyone*, 45-46. o.

¹⁸⁶ Vö. Hanula, *Anyaszentnyelvünk*, 136-137. o.

gyakrabban közvetítő nyelvként) beszélők számára.¹⁸⁷ Elég sok dialektusa létezett akkoriban a klasszikus görög nyelvnek, több választási lehetőség is adódhatott volna. Ez a nyelvmeghatározás Nidánál nem az újszövetségi nyelv tartalmi jellemvonásaira vonatkozott. Ő is arról beszél, hogy az újszövetség „egyházi irodalom”. Ezt az elkülönült, teológiai tartalmat azonban olyan nyelvi szinten fejezték ki a szentírók, amely a *nyelvi kommunikáció* szempontjából megérthető volt bárki számára, aki az első századi koinét beszélte használta. Hiszen csakis így válhatott a misszió értelmes eszközévé is a kívülálló számára (vö. 1Kor 14,23–25). Ő ezért hangsúlyozza – William Wonderly nyomán –, hogy az angolul vagy más nyelven készülő bibliafordításoknak is ezt a nyelvi szintet, tehát a magasan és az alacsonyban képzett nyelvhasználók által „közösén beszélt” köznyelvet kell megcélózniuk. Nida ezt a következő ábrával¹⁸⁸ szemléltette:



Az ábra függőleges X vonala a magasan képzett nyelvhasználót jelenti, míg a szintén függőleges Y vonal a képzetlenebbet. A jobboldali téglalap felső harmada, amelyet az AB vízszintes vonal határol, az irodalmi és szaknyelvi réteg, amelyet a magasan képzett nyelvhasználó (X) alkalmanként és időlegesen használ és megért, de az alacsonyabban képzett (Y) szinte soha. Ugyanakkor a CD vízszintes vonallal határolt alsó harmad az elfogadható nyelvi szint alatti réteg, amelyet az alacsonyabban képzett nyelvhasználó (Y) gyakrabban beszél, mint X, aki ebben a nyelvi közegben idegenül érzi magát. A kétféle

¹⁸⁷ Elég sok dialektusa és irodalmi regisztere (mint a túldíszített *asiatikos*) létezett akkoriban a klasszikus görög nyelvnek, több választási lehetőség is adódhatott volna, ahogyan a kortárs történetírók vagy szépirok sem az Újszövetség görögségén írtak. Vö. A. Deissmann, *The New Testament in the Light of Modern Research: The Haskell Lectures, 1929*. Garden City, NY: Doubleday, Doran & Co, 1929. 80. o. Ezt a nézetet természetesen ma már sokan vitatják, és az Úsz görögségét nem neveznék köznyelvnek, hanem vagy a sémi háttérét, vagy a LXX-től kölcsönzött szakrális karakterét emelik ki. Vö. B. M. Metzger, „The Language of the New Testament” in *The Interpreter's Bible* 7. New York/Nashville: Abingdon – Cokesbury Press, 1951. 51. o. M. Silva, „Bilingualism and the Character of Palestinian Greek” in *Biblica* 61 (1980). 200. o. S. E. Porter (ed.), *The Language of the Greek New Testament: Classic Essays*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991. 35–37. o. Vö. még Hanula, 103–110. o. A döntő szót még nem mondta ki „a” tudomány. Mindegyik nézetre bőséggel lehet példát hozni az Úsz-ból. Véleményünk szerint az Úsz görög nyelve a korabeli köznyelv vagy „közvetítőnyelv”, amelyre tartalma, a LXX hatása és a szentírók sémi anyanyelve miatt jellemzőek a semitizmusok és az idiolektusok (egyéni nyelvhasználat). Pál görögségét például nem lehet semmilyen más forrással összevetni, annyira egyéni.

¹⁸⁸ Vö. *TAPOT*, 121. o.

nyelvhasználó által gyakran és könnyen beszélt nyelvi szint a középső harmad, amelyen a közös kommunikációt, és a nyelvhasználatuk 70%-át megvalósítják. Nida szerint ez az az „emelkedett köznyelv”, amely funkcionálisan megfelel a koiné görögnek. Ez önmagában tartalmi kategóriát nem jelent (ti. hogy mire használják azt a nyelvi szintet), csupán a nyelvi szint kommunikációs funkciójára vonatkozik.

Az Újszövetség-fordítás nagyrészt Robert G. Bratcher munkája, aki misszionárius szülők gyermekeként nőtt fel Brazíliában, gyakorlatilag kétnyelvűként, ott is végezte teológiai tanulmányait, majd az Egyesült Államokban doktorált Újszövetségből, és bibliai görögöt tanított évekig. Brazíliai kötődését azonban megtartotta, és részt vett a portugál nyelven történelmi jelentőségű d’Almeida-fordítás brazíliai revíziójában. Bratcher munkáját a GNB Újszövetség-fordításában sokan segítették: külsős szakemberek, mint Howard Kee professzor és az Amerikai Bibliatársulat Fordítói Bizottságának munkatársai. Az Újszövetség megjelentetését követően Bratcher szerepe nem csökkent: az ószövetségi fordítóbizottság¹⁸⁹ elnökeként felügyelte a teljes Biblia elkészítését. A GNB előszava¹⁹⁰ szerint olyan fordításról van szó, amely

igyekszik világosan és pontosan visszaadni az eredeti szövegek jelentését olyan megfogalmazásban és formákban, amelyek általános elfogadottak az angol nyelvet kommunikációs eszközként használó emberek között. Ez a fordítás nem követi a történelmi angol bibliafordítások hagyományos nyelvezetét és stílusát. Ehelyett arra törekszik, hogy a bibliai szövegek tartalmát és jelentését megszokott, mindennapi és természetes angolsággal tolmácsolja.

A fordítók bevezetőjükben¹⁹¹ világosan kifejtik a GNB mögötti fordítói elveket, amelyek valóban Nida dinamikus ekvivalencia elméletének egyszerűsített megvalósításaként értelmezhetők. A felvázolt gyakorlati eljárások azonban nem különböznek semmiben azoktól a lépésektől, amelyeket egy megbízható tudományos háttérrel rendelkező bibliafordításnak követnie kell. Ami megkülönbözteti a GNB-t a többi fordítástól, az a

¹⁸⁹ Az ószövetségi bizottság tagjai voltak Roger A. Bullard, Keith G. Grether, Barclay M. Newman, Heber F. Peacock, John A. Thompson és Brynmore F. Price (aki a brit angol nyelvű adaptációt készítette párhuzamosan). Egy kivételével a bizottság minden tagjának volt az akadémiai mellett misszionárius tapasztalata is. Ez garantálta, hogy a fordítás minden részletében „megértetésre” törekedjék. Vö. *Good News for Everyone*, 48-51. o.

¹⁹⁰ *Good News Bible*. New York: American Bible Society – United Bible Societies, 1994². v. o.

¹⁹¹ I. m., vii–ix. o.

fáradhatatlan törekvés az „értelmes” fordítás elérésére (egyértelműen nidai alapelv, vö. 6.1. és 6.3.). Minden fordítói protokoll végső céljának ez tekinthető:

1. Az Ószövetség fordításában a masszoréta szöveget követték (az 1977-es Biblia Hebraica Stuttgartensia alapján). Ha szükséges volt, a mássalhangzós szöveget eltérő módon osztották szavakra, központoszták, vagy látták el magánhangzókkal. Máskor a *köré* olvasatot követték a főszövegben hozott *kötib* helyett, illetve kiválasztottak egyetlen olvasatot a variánsok közül. Ha a héber szöveg ezekkel az engedményekkel sem bizonyult értelmezhetőnek, a régi fordításokat követték (görög, szír, latin), és csak legvégső esetben követtek egy valószínűsíthető jelentést kínáló konjektúrát. Ez a leírás szövegkritikai fontossági sorrendet jelöl, és láthatjuk, hogy a döntéshozatali folyamat logikailag következetesen halad egy értelmes és a kontextusba illeszkedő jelentés elérése felé.
2. Az Újszövetség esetében az alapszöveg az 1975-ös harmadik kiadású *The Greek New Testament* volt, de néhány esetben eltérő olvasatokat is követtek.
3. A fordítás elsődleges célja a héber-arám-görög alapszöveg hűséges fordítása volt. Ennek elérése érdekében az első lépés az alapszöveg jelentésének meghatározása volt, a második pedig ennek a felismert jelentésnek a visszaadása olyan módon és formában, ami könnyen érthető az olvasók számára.
4. A célközönség az angol anyanyelvűek mellett az angolt kommunikációs nyelvként (English as a second language) használó szélesebb olvasóréteg volt, ezért a fordításban kerültek a hagyományos kommunikációban nem szereplő kifejezések használatát, bár ennek elérése érdekében nem állítottak fel mesterséges korlátokat.¹⁹² A cél egy természetes, világos, egyszerű és egyértelmű angol szöveg létrehozása volt.
5. A hűség a GNB fordítói számára nem jelentette a bibliai szöveg formájának megőrzését, de a Biblia kulturális és történeti környezetének megőrzését igen (ismét nidai elv). Ez alól csak a pénzek, a súly-, hosszúság- vagy területmértékek, illetve a napszakok óráinak fordítása jelentett kivételt, amelyek esetében az olvasó számára értelmetlen lett volna meghagyni az eredeti mértékegységeket, még

¹⁹² Ez utóbbi megjegyzés azért fontos, mert a kilencvenes években a nidai elvek mentén tovább „egyszerűsített” bibliafordításoknál (mint Groot Nieuws Bijbel, Traducción en lenguaje actual, Contemporary English Version vagy BasisBibel) a fordítóknak szigorú szabályoknak kellett megfelelniük a felhasználható lexikális anyagot illetve a mondatok hosszúságát illetően. (Lénart de Regt UBS fordítói konzultáns szóbeli közlése alapján.)

átszámítási táblázatokkal együtt is, hiszen a mai „ekvivalens” megtalálása olykor több faktor együttes figyelembe vételével lehetséges csupán.¹⁹³

6. A tulajdonnevek átírása minden bibliafordítás egyik legnehezebb feladata. A GNB fordítói a különböző írásmódokat egységesítették, és a leggyakrabban használt formát alkalmazták, ha bizonyos volt, hogy ugyanarról a személyről van szó (Jójakimot hívják még Jekonjáhúnak és Konjáhúnak is Jeremiás könyvében).

Az itt megfogalmazott fordítási elvekből és gyakorlatból is látható tehát, Nida milyen nagy hatást gyakorolt a GNB létrejöttére. Nem véletlen, hogy éppen maga Nida írt egy kísérő kötetet (*Good News for Everyone*) 1977-ben arról, milyen jellemzői vannak az új fordításnak, és miben különbözik a korábbi angol bibliafordításoktól. Ezt a praktikus ismertető, népszerűsítő kötetet nem soroltuk Nida bibliafordítás elméleti munkái közé,¹⁹⁴ mert itt semmilyen új szempontot nem hoz a korábbi munkáihoz képest, inkább csak a GNB szövege segítségével szemlélteti a dinamikus ekvivalencia elveit.

Nida abban látja a GNB újszerűségét, hogy a) középutat foglal el a régebbi formális bibliafordítások és a 20. század első felében megjelent radikálisan egyszerűsített nyelvű, és ezért szükségképpen parafrázáló missziói bibliafordítások (pld. Basic English Bible, 1949, Phillips, 1958) között. b) Megértésre és megértetésre törekszik. Ez azt is jelenti, hogy azokon a „problémás” helyeken (fordítói *cruxok*), amelyeknél a régebbi bibliafordítások beismerték, hogy maguk sem értik a jelentést, és ezért értelmetlenül fordításban adták vissza a szöveget, a GNB újszerű, de az egzisztenciális és fordítási szakirodalom többségi véleményét tükröző döntéseket hozott, ami *értelmes* jelentést adott, és a fordítási-értelmezési dilemmát jegyzetben jelezte az olvasóknak. c) Olyan olvasókat segítő rövid bevezetésekkel és jegyzetekkel látja el a szöveget, amelyek addig ismeretlenek és szokatlanok volt a bibliafordításokban (kortörténeti, etnológiai és etimológiai jegyzetek), de ma már egy komolyabb bibliakiadás nem jelenhet meg ezek nélkül. d) Elsőként alkalmazta következetesen a tudományos szövegkritika eredményeit azokon a helyeken, amelyeket korábban minden bibliafordítás meghagyott a főszövegben hagyománytiszteletből. A GNB ezeket az olvasatokat a főszövegből kihagyta és a jegyzetekben helyezte el (pld. Mt 6,13 és 1Jn 5,7b-8a).

¹⁹³ Az ókori pénzek mai átszámításánál nem lehet egységes kalkulációt alkalmazni. Sok esetben nem a kvantitatív érték, hanem a kvalitatív „vásárlóerő” adja a valódi jelentést, az ezüst *dénarion* hiába felelne meg ma csupán néhány száz forintnak, az Újszövetség korában egy napi munkabér volt, vö. Mt 18,2.

¹⁹⁴ Ezzel szemben vö. Doty, 49. o.

Ha kategorizálni szeretnénk azokat a főbb fordítási eljárásokat, amelyekben a GNB szakított a korábbi bibliafordítási gyakorlattal, Doty elemzésére¹⁹⁵ támaszkodva a következőket említhetjük:

1. *költői (retorikai) kérdések.* Ezeknél ugyanazzal a dilemmával áll szemben a fordító, mint az irónia esetében. A szó szerinti fordítás nem mindig ad elég eszközt az olvasó kezébe, hogy helyesen értse, mire utal a szerző ezzel a retorikai eszközzel. A szó szerinti fordítás helyett ezért a GNB alapvetően kétféle módosítással él. a) Lefordítja a kérdést, majd kiegészíti a kérdésben implicite elvárt válasszal (példa: Gal 1,10 revKároli: „Mert most embereknek engedek-é, avagy az Istennek? Vagy embereknek igyekezem-é tetszeni?” GNB: „Ez úgy hangzik, mintha emberi jóváhagyásra törekednék? Semmiképpen sem! Egyedül Isten jóváhagyására törekszem!”). b) A kérdés helyett hangsúlyos felkiáltást fordít (példa: Zsid 1,5 revKároli: „Mert kinek mondotta valaha az angyalok közül: Én Fiam vagy te, én ma szültelek téged?” GNB: „Mert Isten soha sem mondta egyetlen angyalának sem: »Te a Fiam vagy, én ma lettem a te Atyád«”).
2. *Metaforák.* A bibliai szövegben található metaforát lehetőség szerint a célnyelven is metaforával kell visszaadni, de csak akkor, ha létezik ilyen ekvivalens metafora. A legtöbb esetben azonban ez nem lehetséges, és ilyenkor a forrásnyelvi metafora szó szerinti fordítása félreértéshez vagy értelmetlen megfogalmazáshoz vezethet. Ebben az esetben a metafora felbontható (a leggyakrabban hasonlattá, vagy más azonos értékű mondattá). Példa: ApCsel 2,20 revKároli: „A nap sötétséggé változik, és a hold vérré...” GNB: „A nap elsötétül, és a hold olyan vörössé válik, mint a vér”.¹⁹⁶
3. *Szófaj-váltás.* A transzformatív nyelvészet által javasolt kategóriák alapján a főneveket nem mindig fordítja főnevekkel a GNB. Ha ún. „esemény-főnevekről” (event-nouns) van szó, azokat a könnyebb érthetőség érdekében jobbnak tartja igével visszaadni. Példa: Ef 1,7 revKároli: „Akiben van a mi váltságunk az Ő vére által, a bűnöknek bocsánata...” GNB: „Mert Krisztus vére által szabadulunk meg, vagyis a bűneink megbocsáttatnak”.

¹⁹⁵ Vö. Doty, 53–67. o. A formális fordítások régebbi gyakorlatát, amelyhez képest a GNB új megoldásokat helyezett előtérbe, a revKároli fordítással illusztrálom. A GNB megoldásait a könnyebb összevethetőség érdekében lefordítom.

¹⁹⁶ A RÚF 2014 ezen a helyen szép metaforával adja vissza az eredetit: „a hold vérvörös lesz”

4. *Implicit információ explicitté tétele.* Sokszor az eredeti olvasók olyan információk birtokában voltak, amelyek segítségével a bibliai szöveget helyesen értették. A mai olvasók már nem feltétlenül rendelkeznek ezekkel a háttérismeretekkel. Ezért Nida megengedi, hogy azokban az esetekben, amikor a szó szerinti fordítás a speciális háttérismeret hiányában félreértést okozhat, a fordításban ezt az információt ki lehet fejezni.¹⁹⁷ Természetesen itt nagyon vékony a határvonal a valódi segítség és a fordítói „túlbugzóság” között. Nem véletlen, hogy még az a visszafogottság is, amellyel a GNB ezzel az eszközzel él, sok kritikára adott okot. Példa: Jn 3,14 revKároli: „És amiképpen felemelte Mózes a kígyót a pusztában, aképpen kell az ember Fiának felemeltetnie” GNB: „Ahogyan Mózes felemelte a bronzkígyót egy pálcán a pusztában, ugyanúgy kell az Emberfiának felemeltetnie”.
5. *Eufémizmusok.* Hasonlóan a metaforák fordításához, ha az olvasó nincs tisztában azzal, mi helyett hoz a szöveg „finomabb megfogalmazást” (eufémizmust), könnyen félreértheti a szó szerinti fordítást. Ilyenkor Nida azt javasolja, hogy az eufémizmust fel lehet oldani, de úgy, hogy a kifejezés ne legyen vulgáris vagy tiszteletlen (a leggyakrabban ez a bibliai eufémizmusok célja). Példa: Apcsel 8,20 revKároli: „De Péter monda néki: A te pénzed veled együtt vesszen el, mivel azt gondoltad, hogy az Istennek ajándéka pénzen megvehető” GNB: „De Péter így felelt neki: »A pokolba veled és a pénzeddel együtt, amiért azt hitted, hogy az Isten ajándéka pénzen megvehető!«”.
6. *Retorikai formulák (pld. litotés¹⁹⁸ vagy hyperbolé¹⁹⁹).* Hasonlóan a retorikai kérdéshez, ezek a megfogalmazások is zavart okozhatnak az értelmezésben olyanok számára, akik még nem találkoztak ilyen szónoki eszközökkel. A GNB gyakran elhagyja az eredeti formát, és értelem szerint fordít. Példa: Mk 9,41 revKároli: „...bizony mondom néktek, el nem vesztí az ő jutalmát” GNB: „...bizonyosan megkapja a jutalmát”. Hasonlóképpen jár el néha a GNB a metonímia vagy a költő megszemélyesítés esetén. Ezekben az esetekben is körültekintésre van szükség, mert a legtöbb esetben az olvasó érti a költőiség

¹⁹⁷ Bratcher szerint ez nem „hozzáadás”, hanem csupán pontos fordítása annak, ami az eredetiben is „benne van”. Vö. „The Nature and Purpose of the New Testament in Today's English Version.” in *TBT* 22:3 (1971), 97–107. o.

¹⁹⁸ Úgy állít valamit, hogy az ellenkezőjét tagadja.

¹⁹⁹ Túlzó megfogalmazással hangsúlyozza a mondanivalót.

mögött húzódó helyes jelentést. optimális esetben csak akkor szabad élni ezeknek a képeknek a felbontásával, ha a szó szerinti fordítás könnyen félreérthető.

7. *Irónia vagy szarkasztikus megfogalmazás.* Ez is olyan írói eszköz, amely optimális esetben a mondanivalót kiemeli. Ha azonban a háttér információk és a kontextus nem világos, az olvasó könnyen félreértheti. Példa: 2Kor 12,1 revKároli: „A dicsekvés azonban nem használ nékem” GNB: „Dicsekednem kell, még ha nem is érek el vele semmit”.
8. *Passzív szerkezetek.* Különösen Máténál, az ún. *divinum passivum* esetében lehet hasznos, ha a fordításban odaírjuk, ki a cselekvés valódi alanya (Isten), nehogy az olvasó egyszerűen általános alanyként értse az Istenre vonatkozó állítást. Példa: Mt 7,1 revKároli: „Ne ítéldetek, hogy ne ítéltessetek” GNB: „Ne ítéldetek el másokat, nehogy Isten titeket ítéljen el”.
9. *Kronológiai sorrend helyreállítása a mondat szerkezetben is.* Néha a bibliai megfogalmazás nincs tekintettel az elbeszélésben foglalt események valódi sorrendjére, és ez értelmezési zavart okozhat. Ennek elkerülése érdekében a GNB ilyenkor a logikai-kronológiai sorrendet követi a fordításban. Példa: Lk 10,34 revKároli: „...bekötöze annak sebeit, olajat és bort töltvén azokba” GNB: „olajat és bort öntött a sebekre, és bekötözte azokat”.
10. *Genitivusos szerkezetek feloldása.* A görög genitívus többféle jelentéssel bírhat a birtokos és a birtok kapcsolatát illetően. Ezeket a kapcsolatokat a görög nyelvtanok különböző kategóriákba sorolják a könnyebb érthetőség kedvéért. Ha a fordítás egyszerűen csak lefordítja a birtokos szerkezetet, nyitva hagyja az ajtót a különböző értelmezések irányába. Ez néha kívánatos lehet, amikor a szerző szándékosan fogalmaz többértelműen. Ha azonban a szerkezet világosan csak egyféle viszonyt jelöl, akkor a GNB fordítói szerint jobb azt világossá tenni. Példa: Róm 15,33 revKároli: „A békességnek Istene pedig legyen mindnyájan ti veletek!” GNB: „Isten, aki a mi békességünk forrása, legyen mindnyájatokkal”.
11. *Idiómák.* Sok esetben a forrásnyelvi idiómák szó szerinti fordítása felesleges, mert nem adnak hozzá a jelentéshez, sőt, a tapasztalatlan olvasóban azt a képzetet keltik, hogy valamilyen különleges jelentést hordoznak. A GNB ilyen esetekben az elhagyásuk vagy feloldásuk mellett dönt. Példa: Jn 11,41 revKároli: „Jézus pedig felemelé szemeit az égre, és monda...” GNB: „Jézus felnézett és így szólt...”

12. *A nagyobb diszkurzusok belső logikai kapcsolatainak erősítése.* Néhol a bibliai szöveg egy-egy nagyobb egységen belül a mai olvasó számára furcsa módon nevezi meg a szereplőket, tartja meg a beszélőt vagy éppen vált a szereplők/beszélők között. A GNB ilyenkor többször kiteszi a beszélő nevét vagy névelővel utal rá, hogy a diszkurzus belső logikája követhetőbb legyen. Terjedelmi okokból itt nem idézzük a hosszabb szövegeket, de ezt teszi a GNB például a tékozló fiúról szóló példázatban (Lk 10,25–37).

A GNB jellemzését azzal zárjuk, hogy a dinamikus ekvivalencia eddig talán legerősebb és legtömörebb definícióját idézzük, amelyet Nida a GNB-ról írt 1977-es könyvben adott, és amely már tekintettel van a fordítási elvvel kapcsolatos félreértésekre, kritikákra is:

Néhányan úgy értelmezték a „dinamikus ekvivalencia” elvét, hogy az bármiféle mai (up-to-date) jelentést magába foglalhat, ami hatással bír, és az eredeti szöveghez legalább egy jellemző ponton kapcsolódik, de ez az értelmezés az elv súlyos félreértésén alapul... a dinamikus ekvivalencia lényege éppen az, hogy lehetővé tegyük a mai olvasó számára, hogy megértse azt, amit feltételezhetően az eredeti olvasó is érthetett. Az ilyen fordítás kifejezi az eredeti szöveg történeti valóságát és tényeit (a Biblia kortörténeti, helytörténeti és etnológiai hátterét), de ezt olyan nyelvi formában teszi, mintha már eredetileg is angolul, és nem héberül vagy görögül írták volna.²⁰⁰

6.5. Nida bibliafordítás elméletének összefoglalása

Nida bibliafordítási elvei az 1970-es évekre már kiforrottnak tekinthetők. Amint látni fogjuk, a 80-es években ezeken az elveken – elsősorban a kritikai hangokra való válaszként – finomított és némileg áthelyezte a hangsúlyokat. A GNB megjelenésével már olyan bibliafordítás is rendelkezésre állt, amely a gyakorlatba is átültette a nidai elveket, és konkrét fordítási megoldásokkal szemléltette, mi a helyes fordítási megoldás a nehezebb bibliai versek esetében. Bár Nida egyes könyveinek ismertetése után már bemutattuk, hogyan alakultak az elmélet hangsúlyai, az alábbiakban megpróbáljuk összefoglalni az elmélet lényegi pontjait, immár szinoptikus módon:

²⁰⁰ *Good News for Everyone*, 70. o.

1. A fordítással szemben támasztott elvárásokat a „legközelebbi természetes ekvivalens” megfogalmazás foglalja össze, amely szerint:
 - a) „legközelebbi” vagyis a fordításnak pontosan meg kell értenie az eredeti üzenet jelentését, és azt kell átadnia a célnyelven.
 - b) „természetes” vagyis a célnyelven megfogalmazott fordítás úgy kell hangozzék, mintha eredetileg is azon a nyelven született volna, nem szabad arról árulkodnia, hogy fordítás, mert ez eltávolítja az olvasót a szövegtől.
 - c) „ekvivalens” vagyis az olvasó a célnyelven (lehetőleg minél inkább) ugyanazt kell, hogy értse az üzenet alatt, mint az eredeti befogadók.
2. A „legközelebbi” (a) elvárás azt is jelenti, hogy a fordításnak érthetőnek kell lennie, hacsak az eredeti szerző nem akart homályos vagy kétértelmű üzenetet megfogalmazni. Minden homályos fordításban hagyott üzenet azt is jelenti, hogy a fordító nem végezte el a feladatát, amelynek szükségképpen része az eredeti üzenet helyes értelmezése. Ez természetesen a bibliai üzenet esetében komoly nehézségekbe ütközik (történelmi, egzisztenciális, szövegkritikai okokból), de ez nem jelentheti azt, hogy a fordító feladja eredeti megbízatását. A fordítónak sokkal több szakértelem, tudományos eszköz és idő áll rendelkezésére ahhoz, hogy az értelmezés feladatát alaposan elvégezze, mint az olvasónak, aki már csak a homályosan hagyott üzenettel találkozik, és nagy valószínűséggel azt helytelenül fogja érteni. Pedagógiai és kommunikációs szempontból pedig az eredetileg félreértett üzenet későbbi korrekciója mindig problémás, mert „magyarázkodásnak” hat.
3. Az „ekvivalencia” elve azt is jelenti, hogy az olvasó úgy „reagál” a megértett szövegre, ahogyan az eredeti olvasók. Ez a szempont sok kritikát kapott, hiszen az eredeti olvasók „reakciója” nagyon bizonytalan és nehezen meghatározható, s ezáltal még nehezebben reprodukálható fogalom. Ugyanakkor Nida ezalatt valójában ugyanazt értette, mint az „ekvivalens megértés” alatt, csak kiegészítette a bibliai üzenet sajátjaival, az érzelmi (emotív) és imperatív funkciókkal: a bibliai szöveg (sok helyütt, nem mindenhol) nem egyszerű információátadás, hanem Isten életet befolyásoló, életváltóztatásra irányuló személyes üzenete. Ennek az üzenetnek a „helyes megértéséhez” tartozik az arra adott helyes reakció is. Így kapcsolódik össze Nida bibliafordítás elméletében a megértés és az üzenetre adott reakció fogalma.

4. Nida elméletében a forma, a stílus és a jelentés kapcsolatában a következő fontossági sorrend állítható fel: A szöveg formai és stilisztikai vonásai megőrizendők, főleg, ha azok jelentéshordozó funkcióval bírnak. Ha azonban a forma vagy a stílus csak a félreértés vagy az értelmetlenné válás kockázatával reprodukálható, akkor a jelentés pontos visszaadása elsőbbséget élvez a formával és a stílussal szemben, és ilyenkor azoktól függetlenül kell visszaadni a fordításban.
5. A fordítás folyamata a transzformatív nyelvészetből átvett elemzés-átvitel-újraépítés (analysis-transfer-reconstruction) hármas fokozatában megy végbe. Ez nem csak a szavak szintjén, hanem legalább a mondat (kernel sentences), de inkább a még magasabb diszkurzus-szinteken kell, hogy végbemenjen. Nida bibliafordítás elméletében megfigyelhető a fejlődés, ahogy a kódelmélet alapjain megmaradva egyre nagyobb szövegegységekben látta az alapvető értelmi egységet hordozó „kódot”.
6. A dinamikus ekvivalens fordítás soha nem jelenthet „kulturális fordítást”, vagyis a bibliai üzenet eredeti történeti kontextusa nem cserélhető fel a célnyelv és a befogadók kulturális kontextusával. Ez már a fordítói feladaton túl megy, és az egyház hermeneutikai feladatának átvállalását jelentené.
7. A bibliafordítás nem öncélú tevékenység, hanem az egyház életjelensége. Mindig célközönség-függő, hiszen mindig „valakinek” fordítjuk a Bibliát, egy konkrét egyházi, felekezeti vagy ökumenikus kontextusban, amelyet meghatároz egy sor társadalmi, nyelvi és kulturális faktor. Csak akkor mondhatjuk egy bibliafordításra, hogy „jó”, ha az jó annak a célközönségnek, amelynek készült. Ez a gondolat Nidánál már túlmutat a „dinamikus” elnevezés „funkcionálisra” való változtatása felé.
8. A fordítás „hűsége” nem csak a forma hűségese megőrzését jelenti, sőt, gyakran az éppen a hűséges fordítás gátjává válhat: a fordítás akkor bizonyul hűségesnek, ha az olvasó helyesen értette meg. Ennek ellenőrzése csak a fordítás pontosságának tesztelésével lehetséges. A tesztelés Nida fordítási elméletének és gyakorlatának is integráns részét képezte.

7. Nida hatása a bibliafordítás gyakorlatára

7.1. A Bibliatársulatok Világszövetségében (United Bible Societies)

Nida az Amerikai Bibliatársulat (a Bibliatársulatok Világszövetségének egyik legrégebbi és legnagyobb befolyású nemzeti bibliatársulata) fordítási titkáráként, fordításelméleti kutatóként, ideológusként és tudományszervezőként is rendkívüli gyakorlati és elméleti befolyással bírt arra, milyen bibliafordítások készültek az 1960-as és 70-es években világszerte. Ez a befolyás nem csak írásain és a *The Bible Translator* folyóirat hasábjain keresztül érvényesül, hanem személyes jelenléte révén is. Hihetetlen mennyiségű utazást, oktatást, műhelymunkát, konferenciát tudhatott maga mögött minden évben. Személyesen igyekezett jelen lenni legalább a megismerkedés szintjén minden olyan bibliafordítási folyamatban, amely a UBS égisze alatt folyt. Rendszerré formált fordításelmélete még azokban a fordítási projektekben is nyomot hagyott, ahol a fordítók többsége egyébként nem vallotta magáénak Nida elveit, pusztán azért, hogy a kritikusai nem rendelkeztek olyan rendszerezett fordításelmélettel, amely Nida részletekbe menő protokollokat is tartalmazó szemléletével szemben alternatívát kínálhatott volna.²⁰¹

Nida elveinek egyfajta praktikus továbbfejlesztése volt az 1980-as években megjelenő Bázis-modell rendszer (Base-Model System),²⁰² amely azt a sajnálatos gyakorlati deficitet volt hivatott orvosolni, hogy nagyon sok harmadik világbeli bibliafordítási projektben nem volt olyan fordító, aki magas szinten ismerte volna a bibliai héber vagy görög nyelvet. A Bibliatársulatok Világszövetsége kiterjedt fordítói konzultáns hálózata elvileg garanciát jelentett arra, hogy a gyakran közvetítő nyelvekből (angol, spanyol, francia, portugál) készített fordításokat a konzultánsok folyamatosan összevessék az eredeti szövegekkel, de szükség volt egy olyan fordítási protokollra,

²⁰¹ Ez megtörténhetett a magyar új fordítású Biblia munkálatai során is. Pákozdy László Márton vélhetően ezért (is) lépett ki a munkafolyamatból. Az a feltételezés azonban (vö. Hanula, 171. o., 114. jegyzet), hogy az UBS bármikor attól tette volna függővé a fordítási projektek anyagi támogatását, hogy a fordítók magukénak vallják Nida elveit, téves és sértő az érintett biblikus tudósok szakmai integritására és a nemzeti bibliatársulatok autonómiájára nézve egyaránt. Semmilyen dokumentumot, személyes visszaemlékezést nem találni arról, hogy ez bármikor megtörtént volna egy konkrét esetben, például a magyar új fordítású Biblia történetében. Az általam felügyelt RÚF 2014 revíziós projektben, amely az Amerikai Bibliatársulat támogatásával valósulhatott meg, egyik bizottság sem döntött ilyen megfontolásból fordítási kérdésekben. Sőt, inkább arra találni példát a magyar bibliafordítások közelmúltjából, hogy az UBS olyan római katolikus fordítási projekteket (például magyarországi Káldi NeoVulgata) is támogatott, amelyek latin alapszövegből, tehát Nida elveivel ellentétes módon készültek (forrás: Magyar Bibliatársulat nemzetközi levelezésének adatai)

²⁰² Bővebben ld. Doty, 68. o. H. F. Peacock, „Introducing Guides for Translators” in *TBT* 31:4 (1980), 401-406. o. L. Legrand, „The Good News Bible, a Reaction from India” in *TBT* 29:3 (1978), 331-337. o. R. J. Sim, „The Base-Model Approach to Translation” in *Notes on Translation* 77 (1979), 2-4. o. H. W. Fehderau, „The Role of Bases and Models in Bible Translation” in *TBT* 30:4 (1979), 401-414. o.

amely csökkenti a konzultánsok leterheltségét, és javítja a fordítások általános színvonalát. Erre adott lehetőséget a Bázis-modell rendszer, amelynek lényege, hogy a fordítóknak az eredeti olvasat mellett (ideális esetben nem helyett) két bibliafordítással is össze kellett vetniük a saját fordításukat. Az egyik egy formális fordítás, amely hűségesen követi az eredeti héber vagy görög mondatszerkezetet (ez angolul a leggyakrabban a RSV volt). Ezt nevezték „bázisnak”. A másik egy dinamikus fordítás (angolul többnyire a GNB, néha az NIV), amely a „modell” fordítás szerepét töltötte be. A kevésbé képzett fordítónak a bázis segít eligazodni a héber vagy görög alapszöveg szintaxisában, míg a modellen láthatja, a jelentés hogyan viszonyul a formához. Legrand azonban figyelmezteti a felhasználókat (pld. az indiai kisebb nyelvekre fordítókat, akik az angol alapján tájékozódtak): a modell (GNB) célja, hogy segítséget adjon az értelmezésben, nem pedig az, hogy a fordítás alapjául szolgáljon. A Bázis-modell rendszer lényege, hogy rá kényszerítse a fordítókat legalább két eltérő szerkezetű fordítás használatára, és ezáltal mélyebben megértsék a lefordítandó alapszövegben rejlő értelmezési, szövegkritikai és fordítási dilemmákat.

A Bázis-modell rendszer szolgáltatta az alapot a Bibliatársulatok Világszövetsége által kiadott fordítói kézikönyvek sorozathoz (*UBS Handbook for Translators*), amelynek az a célja, hogy egzegetikai és fordítástechnikai segítséget adjon a fordítóknak. Ezek a kommentárok abban különböznek a hagyományos egzegetikai kommentároktól, hogy kifejezetten a fordítókat érintő problémákra összpontosítanak. Az eredeti héber vagy görög szöveg alapján azokat a szövegkritikai és értelmezési kérdéseket tárgyalják, amelyeknek fordítási következménye is van. A Bázis-modell rendszer alapján pedig felmutatják, hogy a szövegkritikai és értelmezési döntésnek milyen fordítási „kimenetei” lehetnek. Természetesen nem csak az RSV és a GNB megoldásait ismertetik, hanem több tucat különböző (angol, német, francia, spanyol, olasz, portugál) fordítást is szemlélnek, hogy az egyes döntések mögött kirajzolódjék az a fordítói többségi értelmezés, amit azután a kézikönyvet használó fordítóknak is ajánlanak.

A kézikönyvek arra is kitérnek, hogy az egyes ajánlott fordítási megoldásoknak milyen szociolingvisztikai, etnológiai és antropológiai következményei lehetnek az egyes európaiaktól eltérő nyelveken és kultúrákban, ezáltal is mintegy felhívva a fordító figyelmét, hogy legyen érzékeny ezekre a szempontokra is a fordításnál. Nida hatására jellemző, hogy a kézikönyvek többségében, bár nem mindig, a GNB megoldásait tartják a követendőnek. Nida maga is (társ)szerzője volt több újszövetségi fordítói kézikönyvnek.

Nida hatása kiterjedt az angol nyelvterületen túlra is, ezt legjobban a GNB megközelítését követő bibliafordítások jelzik spanyol, francia, olasz, portugál és német nyelven. Némelyik elnevezésében is követte a GNB-t, de a legtöbb utalt arra a címében is, hogy köznyelvű, mai nyelvű bibliafordításról van szó. Angol nyelven a GNB több, az UBS körein kívül készített bibliafordítást is megihletett. Ezek eltérő módon viszonyultak Nida és a GNB örökségéhez: 1. A New International Version (Úsz 1973, teljes Biblia 1978) története az 1950-es évekbe nyúlik vissza, amikor egy sor olyan bibliafordítás látott napvilágot, amely a konzervatívabb keresztyének számára kívánta felváltani a KJB-t. Egyik ilyen próbálkozás sem hozott átütő sikert, ezért a New York Bible Society (később International Bible Society, ma Biblica)²⁰³ vállalta egy olyan bibliafordítás létrehozását, amely részben követi a KJB hagyományát, részben azonban tekintettel van azokra a modern bibliafordítási elvekre, amelyek az 50-es évektől napvilágot láttak, és így hangzásában mai, elkerüli az archaizmusokat, és alkalmas mind az egyéni, mind a közösségi, liturgikus használatra. A KJB óta látott legnagyobb létszámú bibliafordítói bizottság jött létre, mintegy száz taggal, húsz fordítói munkacsoporttal és egy tizenöt fős fordítási bizottsággal, amelynek a végső döntéseket meghozta. Az NIV fordítói előszava alapján²⁰⁴ nagy hangsúlyt fektettek a fordítók személyes elkötelezettségére az írott ige tévedhetetlenségével kapcsolatban. Ezen túlmenően azonban a fordítási elvek saját bevallásuk szerint is eklektikusak voltak. Az előszó alapján a fordítási metódus és a nyelvi szint meghatározása is szorosan követte a GNB fentebb már ismertetett protokolljait, azzal a különbséggel, hogy a megfogalmazásban külön figyelmet fordítottak arra, hogy ha lehet, indokolatlanul ne távolodjanak el a KJB lexikai hagyományától (Nida következetes értelmi megfeleltetéséhez képest joggal nevezhetjük ezt eklektikusnak).²⁰⁵ Míg a GNB nyelvében szem előtt tartott az angolt nem anyanyelvként használókat, addig az NIV ezt nem tette, helyette a „nemzetközi” angolt határozta meg célként, tehát kerülté úgy az amerikanizmusokat mint az anglicizmusokat, és egyfajta neutrális, de a GNB-nál magasabb irodalmi regisztert megszólaltató nyelven készült.²⁰⁶ Az olvasónak könnyen

²⁰³ D. J. Moo Howard Long és felekezete, a Christian Reformed Church kezdeményezésének tekinti az NIV-t. „The New International Version (NIV)” in A. J. Köstenberger és D. A. Croteau (szerk.), *Which Bible Translation Should I Use? A Comparison of 4 Major Recent Versions*. Nashville: B&H, 2012. 78-116. o.

²⁰⁴ *Holy Bible – New International Version*. Large Print Edition. London: Hodder & Stoughton, 2008. Első, számozatlan oldalak.

²⁰⁵ Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a NIV igyekezett elfoglalni a közvetítő pozíciót a formális és a dinamikus ekvivalencia között. vö. P. Wegner, *The Journey from Texts to Translations: The Origin and Development of the Bible*. Grand Rapids, MI: Baker, 1999. 378. o.

²⁰⁶ Doty, 70. o.

támad az az érzése az NIV használata közben, mintha a GNB fordítási megoldásait olvasná, de a RSV szavaival. Ez természetesen csak szubjektív benyomás, ami az itt rendelkezésre állónál sokkal bővebb terjedelemben lenne csak bizonyítható. Idézzük inkább B. M. Metzger²⁰⁷ sokkal kompetensebb, bár ugyancsak szubjektív jellemzését:

A New International Version közelebb áll a beszélt nyelvhez, mint a Revised English Version, kötöttebb, mint a New English Bible, és irodalmibb, mint a Good News Bible.

A fordítói munkacsoport eklektikus szempontrendszerre hozott az NIV számára. Mintegy 5-10 évvel a GNB megjelenése után készült el, és a nyolcvanas évekre át is vette a GNB-tól a legnépszerűbb bibliafordítás címét, ami mind a mai napig tart. Az NIV újabb változata, a Today's New International Version (TNIV) azonban átvette az inkluzív nyelvhasználatot, és ezzel a konzervatívabb körökben komoly vitát gerjesztett (lásd később). Napjainkban az NIV/TNIV körüli viták közepette és miatt a konzervatívabb egyházakban a Revised English Bible alapján készült English Standard Version (ESV) válik a legkeresettebb bibliafordítássá, amelyet fordítói az „essentially literal” (alapvetően szó szerinti) jelzővel írnak le. 2. Az Amerikai Bibliatársulat már 1986-ban hozzákezdett a GNB revíziójához, amelynek elsődleges célja az inkluzív nyelvhasználat érvényesítése volt. 1992-ben jelent meg a revideált GNB, de ekkor már folytak az előkészületei egy újabb, a dinamikus ekvivalencia elveit még a GNB-nál is következetesebben érvényesítő fordítás előkészületei. Az így megszületett Contemporary English Version mögött volt még egy fontos szempont. A 80-as években több cikk jelent meg a *The Bible Translator* hasábjain, amelyek felhívták a figyelmet arra, hogy a GNB minden érthetősége ellenére sem elegendő azokban a szóbeli kultúrákban (főleg Afrikában), ahol európai léptékkel mérve hihetetlenül magas az írástudatlanok aránya, és ahol a Bibliát szinte alig olvassák, csak hallgatják, előszóban, rádióban vagy hangfelvételtől.²⁰⁸ Egy másik célcsoport az olvasni már megtanult gyerekek (hat-kilenc évesek),²⁰⁹ akiknek azonban szintén nehezen érthető a GNB. Ezek a szempontok mind a CEV elkészítése mellett szóltak. A bibliafordítás vezetője az a Barclay M. Newman volt, aki már a GNB ószövetségi fordítócsoportjának is tagja volt. A fordítás jellemzői a rövid mondatok, a hangzás alapján válogatott szavak, és a „kommunikációs zörej”

²⁰⁷ *The Bible in Translation. Ancient and English Versions.* Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2001. 141. o.

²⁰⁸ Vö. B. M. Newman, *Bible Translation: The Scene Behind the Scenes.* Dallas: SIL, 2001. 16. o.

²⁰⁹ Metzger, *Ancient*, 170. o.

minimalizálása.²¹⁰ A CEV 1995-ben jelent meg, de bizonyos értelemben csalódást jelentett. Nem csak hogy nem tudta elérni a GNB népszerűségét és megismételni annak sikerét, de sok tekintetben érezhető az olvasása közben, hogy a GNB-nál radikálisabb dinamikus ekvivalencia alkalmazása, a nida elvek „túlhajtása” már nem javítja egy bibliafordítás pontosságát és érthetőségét, hanem inkább csökkenti. Talán a 6-9 éves célcsoport számára valóban segítség, de ez a célcsoport nem igazán véleményformáló, és felnőttek számára a CEV „túl egyszerű”, szinte a primitív megfogalmazás érzését kelti. Ahol kétségkívül nagyon hasznos lehet, az a különböző médiumokban készített fordítások. A jelnyelvi bibliafordításhoz készülő scriptek esetében, ahol a bibliai szövegben foglalt kommunikációs folyamatnak és üzenetnek egyfajta félreérthetetlen „vázát” kell elkészíteni, a CEV nagyon hasznos lehet. 3. Kenneth Taylor 1971-ben megjelent (Úsz 1967) *Living Bible* elnevezésű parafrázisa is bizonyos értelemben Nida hatása alatt született, de az „apa” nem volt büszke a „gyermekére”. Sőt, valahányszor Nida arról írt, hogyan lehet kontrolálatlanul visszaélni a dinamikus ekvivalencia elveivel, többnyire a LB-t hozta fel példaként. A kiadási jogok tulajdonosa, a Tyndale House Publisher lépett a negatív kritikák hatására, és egy teljesen új, továbbra is a dinamikus ekvivalencia alapján álló, de azt sokkal óvatosabban és szakszerűbben használó revíziót hajtott végre, mintegy kilencven biblikus tudós bevonásával. Ennek eredménye lett a *New Living Translation* (1996). Sokkal több ez revíziónál, gyakorlatilag új fordítás, továbbra is a dinamikus ekvivalencia alapjain. A NLB sokkal pontosabb, az eredetihez hűségesebb fordítás, a nyelvezete is kiegyensúlyozottabb (a megcélzott közönség a fiatalok, a 17-19 éves, középiskolás korosztály),²¹¹ és következésképpen a megítélése is sokkal jobb.

7.2. Nida hatása a Wycliffe-SIL-ben

Nida bibliafordítói pályája elején tanított a Summer Institute of Linguistics kurzusain, de később abbahagyta ezt a tevékenységét, hogy minden energiáját és idejét az Amerikai Bibliatársulat, majd 1949-es megalakulása után a Bibliatársulatok Világszövetsége

²¹⁰ A CEV mögötti fordításelméleti szempontokat S. E. Porter tárgyalja három kategóriába sorolva (kulturális ideológia, fordításelméleti ideológia és a jelentés illetve fordítás kapcsolata). Szerinte a CEV méltatlanul sok negatív kritikát kapott a „hagyományos” bibliafordítások híveitől anélkül, hogy azok figyelembe vették volna, *miért* fordított bizonyos szakaszokat szokatlanul a CEV. Vö. „The Contemporary English Version and the Ideology of Translation” in S. E. Porter és R. S. Hess (szerk.), *Translating the Bible. Problems and Prospects*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. 35-45. o.

²¹¹ Vö. Metzger, *Ancient*, 181. o. Vö. még Ph. Comfort, „The New Living Translation (NLT)” in Köstenberger-Croteau, 157-185. o.

fordítói projektjeinek szolgálatába állíthassa. A kapcsolat azonban nem szakadt meg Nida és az SIL között, mint ahogyan a Bibliatársulatok Világszövetsége és az SIL is számos területen együttműködött akkor és azóta is. A két szervezet soha nem tekintett egymásra riválisként, tevékenységük bizonyos értelemben kiegészíti egymást, hiszen a UBS inkább a nagyobb nyelveken végez fordításokat, a nemzeti bibliatársulatok égiszén belül, illetve olyan kis nyelveken, amelyekben már van intézményesült egyház, amely igényli a bibliafordítást. Ezzel szemben az SIL az úgynevezett új nyelvekre összpontosít, amelyekben még nem létezik írásbeliség, nincsenek könyvek, sokszor maga a nyelv sem lejegyzett, így a bibliafordítás az SIL kontextusában azt is jelenti, hogy a bibliafordító először megtanulja a nyelvet, azután azt lejegyzí (ábécét rögzít, elemi nyelvtant, esetleg szótárakat készít). Csak ezután következik a bibliafordítás, jellemzően inkább az Újszövetség fordítása. Több helyütt az UBS és az SIL közös projekteket működtetnek, és együttműködnek a fordítási segédanyagok, például a Paratext fordítói program fejlesztésében és fenntartásában is.

Nem véletlen, hogy Nida dinamikus ekvivalencia elmélete különösen hasznosnak bizonyult az SIL munkájában is. Jellemzően Nida elméleti alapjaira építve, de az SIL munkatársai a maguk céljait szem előtt tartva praktikusán „továbbfejlesztették” és leegyszerűsítették a dinamikus ekvivalenciát. Mint Doty feljegyzí,²¹² az SIL munkatársai, Beekman és Callow²¹³ illetve a munkájukra építí Larson²¹⁴ Nida elméletét inkább „jelentésközpontú” (meaning-based) illetve „idiomatikus” (idiomatic) elméletként fejlesztették tovább. Beekman és Callow az SIL misszionáriusok számára ideális idiomatikus fordítást egy olyan koordináta-rendszerben helyezik el, amelynek egyik szélén a „szélsőségesen formális” (highly literal), másik szélén az „indokolatlanul szabad” (unduly free) fordítás helyezkedik el. Mindkettí elfogadhatatlan missziói kontextusban, mert az első érthetetlen a nem hogy biblikus műveltséggel nem rendelkező, de még írni és olvasni sem feltétlenül tudí bennszülöttek számára, a második azonban feladja a bibliafordítások egyik fontos tulajdonságát, a hűséget, és indokolatlanul sokat visz bele a fordításba a befogadó nyelvet körülvéví kultúrából. A két szélsőség mellett Beekman és Callow még két típust azonosított, a „mérésékeltén formális” (modified literal) és az idiomatikus fordítást, mint amelyek elfogadhatóak – attól függően, hogy milyen célcsoport számára készülnek. A mérsékeltén formális fordítás, mint például az

²¹² Doty, 99–100. o.

²¹³ J. Beekman és J. C. Callow, *Translating the Word of God*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1974.

²¹⁴ Vö. Larson, 1975.

NRSV vagy az NIV, hasznos lehet olyan olvasók számára, akik képesek és hajlandóan erőfeszítéseket tenni a bibliai üzenet kibontásáért és megértéséért, és ehhez megfelelő eszközök (kommentárok, szótárak, lekipásztori segítség) is rendelkezésükre áll. Az SIL fordítások leggyakoribb kontextusa azonban ezeket mind nélkülözi, ezért az ajánlott fordítás az idiomatikus. Ez nem épít még annyira sem a befogadók bibliai műveltségére, mint az NIV, de nem is szakad el az alapszöveg világától úgy, mint az indokolatlanul szabad fordítások illetve parafrázisok (például a Message, a Living Translation vagy a hírhedt Cotton Patch Version). Az idiomatikus fordítás jellemzésénél Beekman és Callow hasonlóan fogalmazznak, mint Nida:

Az idiomatikus fordítás... azt jelenti, hogy az eredeti szöveg szavait úgy fordítjuk a befogadó nyelven, hogy az a legpontosabban adja vissza az eredeti jelentést, és a legtermészetesebben illeszkedjék a befogadó nyelvi közegbe. A szavak, kifejezések vagy mondatok természetessége világosan ki kell, hogy fejezze az eredeti szöveg jelentését. Csak ez a fordítási megközelítés tudja minimalizálni a jelentésbeli bizonytalanságot és kétértelműséget, és felhasználni a befogadónyelv természetes stilisztikai elemeit. Ezáltal a fordítás világos lesz és érthető, és így még azok is megérthetik az üzenet lényegét, akiknek semmilyen előzetes kapcsolatuk sem volt a keresztyénséggel.²¹⁵

Nida modelljéhez képest az idiomatikus fordításban gyakorlatilag eltűnnek a forrásnyelv formai elemei. A forrásnyelvi üzenet formája irrelevánsá válik szembeállítva azzal az igénnyel, hogy a befogadók megérthessék az üzenetet. Nida még hierarchikus sorrendbe állította a jelentést, a stílust és a formát. Utóbbi kettőt is jelentéshordozónak tekintette, ezért csak akkor engedte az elhagyásukat a fordításban, ha a reprodukálásuk a befogadó nyelven értelmi zavart eredményezhet. E három szövegi alkotórész közül az SIL idiomatikus vagy jelentésközpontú bibliafordításában már csak a jelentésnek jut szerep. Ez természetesen szélesre tárta az ajtót az olyan explikatív fordítások előtt, amelyek korlátlan számú nyelvi eszközt igénybe vehetnek az eredeti üzenet jelentésének reprodukálásához.

Az SIL idiomatikus fordításelméletének következő kérdése éppen ehhez kapcsolódik: milyen mértékben tehető explicitté az eredeti üzenetben rejlő implicit információ? Beekman és Callow úgy határozzák meg az implicit információ kifejtésének lehetőségét a befogadó nyelvű fordításban, hogy csak akkor megengedett, „ha a befogadó

²¹⁵ Beekman és Callow, 25. o. Vö. még Doty, 101. o.

nyelven szükség van rá ahhoz, hogy a teljes üzenet lefordítható legyen.” Majd így folytatják:

Azért tesszük explicitté, mert a befogadó nyelv nyelvtana, jelentése, dinamikája megkívánja annak érdekében, hogy a lefordított információ ugyanaz maradjon, mint az eredeti olvasóknak szóló üzenetben.²¹⁶ (...) Abban az esetben is legitim az implicit információ kifejtése, ha a befogadó nyelv stílusa vagy diszkurzus-szerkezete megköveteli ezt. Ezáltal kiküszöbölhetünk a szövegből bizonytalanságokat és homályos megfogalmazásokat: főneveket névmásokkal helyettesítve, illetve beillesztve olyan logikai elbeszélés-láncszemeket, amelyek az eredetiből hiányoztak.²¹⁷

Ez a meghatározás Nida óvatosságához képest megint csak túlzottan szabad kezet adott a fordítóknak. Nida ritkán beszélt erről a kérdésről, és valahányszor igen, mindig megfogalmazta a figyelmeztetést, hogy ez az a pont, a „nyelvileg” dinamikus fordítás átcsaphat „kulturálisan” dinamikus fordításba, ami szerinte nem legitim. A TAPOT-ban így fogalmaz:

Újra hangsúlyoznunk kell, hogy a fordító nem bővítheti a szöveget tetszése szerint bármilyen kiegészítő magyarázattal, körülírással. Nagyon is szűk az a mezsgye, amelyen a helyes fordításnak belül kell maradnia: csak azt tehetjük explicitté a fordításban, ami az adott problémás szöveg közvetlen kontextusában *nyelvileg* implicit.

Nida tehát objektív korlátokat szab ebben a fordítói eszközben (nyelvi utalás az implicit információra, és a szöveg közvetlen, nem pedig tágabb környezetében), míg Beekman és Callow a fordító szubjektív mérlegelésére bízta, milyen kiegészítő információt érez szükségesnek, és a fordítandó szöveg milyen tág szöveggörnyezetében ahhoz, hogy a fordítás visszaadja az eredeti jelentését. Larson kézikönyve megengedhetőnek tartja a *szituációs* implicit információt (situational meaning) is, ami nyilván nem mindig korlátozódhat csak a közvetlen kontextusra.²¹⁸ A tipikus SIL fordítások nem csak az implicit információ kifejtésében léptek túl azon, amit Nida még elfogadhatónak tartott, de a bibliafordítás emotív és imperatív funkcióival kapcsolatban is (amelyeket Nida

²¹⁶ I. m., 58. o.

²¹⁷ I. m., 60. o. Ezt a szempontot a „dinamikus hűség” (dynamic fidelity) megőrzésének nevezik. Vö. még Doty, 103.

²¹⁸ M. Larson, *Meaning Based Translation: A Guide to Cross-Language Equivalence*. New York: University Press of America, 1984. 37. o.

gyakran a stílus és a forma, nem pedig a jelentés függvényében értelmezett). Az SIL fordítói gyakorlatában általánossá vált, hogy ha a lefordítandó újszövetségi szövegben emotív szándékot észleltek (pl. a szentíró valamire bátorítja vagy vigasztalja a címzetteket), akkor a forrásszöveg formai jellemvonásait még nagyobb szabadsággal tették félre.²¹⁹

7.3. Nida hatása Magyarországon

Nida magyarországi hatását ebben a tanulmányban csak az új fordítású Biblia fordítása és revíziói kapcsán vizsgáljuk. E korlátozás oka egyrészt az, hogy bár a nidai elvek recepciója feltehetően megtörtént a szekuláris fordítástudományban és a katolikus bibliafordításokban is, ezek áttekintése meghaladná a rendelkezésre álló terjedelmet. Másrészt az új fordítású Biblia fordításának (1975) és revízióinak (1990, 2014) története intézményileg is kapcsolódik a Bibliatársulatok Világszövetségéhez: az új fordítás szövegét gondozó Magyar Bibliatársulat a UBS társult, majd rendes tagja volt a munkálatok idején, és a fordítást szakmailag ellenőrző konzultánsok többnyire Nida elvei alapján dolgoztak.

Nida hatásának vizsgálatához szokatlan módszert választottunk. A narratív, történeti szempontú elemzést²²⁰ ebben a fejezetben felváltja a konkrét bibliai szövegrészek vizsgálata. Azokat a kulcstextusokat vizsgáljuk, amelyekre E. A. Nida munkáiban úgy hivatkozott, mint a dinamikus ekvivalencia próbakövei. Ezen textusok fordítása mutatja meg leginkább, hogy az adott fordítás figyelembe vette-e és ha igen, milyen mértékben és következetességgel Nida fordítás- és kommunikációelméleti javaslatait. Meggyőződésünk szerint egy ilyen vizsgálat minden narratív elemzésnél objektívebb képet adhat arról, valójában milyen mértékben követték az új fordítás fordítói és revideálói a nidai elveket munkájuk során. A vizsgálat során az egyes oszlopokba a következők kerülnek: 1. A vizsgált bibliai vers eredeti szövege átírásban. 2. A revKároli fordítás, amely a formális fordítás modellje. 3. A GNB szövege magyar fordításban a

²¹⁹ Doty E. W. Deiblerre hivatkozik, aki mint SIL fordítói konzultáns erre bátorít. Doty, 111. o.

²²⁰ Ehhez a korabeli dokumentumok egy része megtalálható in Pecsuk O. (szerk.), *A Magyar Bibliatársulat hatvan éve*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2009. 27–61. o., másrészt utalt rá Vladár Gábor in „Az 1975-ös (1990-ben revideált) protestáns Biblia újszövetségi szövegének folyamatban lévő revíziója” in Pecsuk O. (szerk.), *A bibliarevizió műhelyéből. A Doktorok Kollégiuma Újszövetségi Szekciójának előadásai az új fordítású Biblia (1975, 1990) revíziójához kapcsolódva. 2011. augusztus 23–24. – Debrecen*. Budapest: Magyar Bibliatársulat, 2012. 11. o.

könnyebb összevethetőség kedvéért. Ez a nidai elvek szerinti dinamikus fordítás. 4. Az ÚF 1975-ös szövege. 5. Az 1990-es revízió szövege. 6. A 2014-es revízió szövege.

	Eredeti	revKároli	GNB	1975	1990	2014
Zsolt 16,7b	af-lélót jiszrúni kiljótáj	még éjjel is oktatnak engem az én veséim	éjjel figyelmeztet a lelkiismeretem	még éjszaka is figyelmeztet bensöm	még éjszaka is figyelmeztet bensöm	még éjszaka is figyelmeztet bensöm
Zsolt 60,10	rahci al-edóm asliká	Edómra vetem az én sarumat	Edómra vetem sarumat, jelél, hogy birtokba vettem	Edómra teszem sarumat	Edómra teszem sarumat	Edómra teszem sarumat
Mt 5,41	kai hostis se angareusei milion hen	És a ki téged egy mérőföldútra kényszerít	És ha egy megszálló katona arra kényszerít, hogy a felszerelését hordozd egy mérőföldig	Ha pedig valaki egy mérőföldnyi útra kényszerít	Ha pedig valaki egy mérőföldnyi útra kényszerít	Ha pedig valaki egy mérőföldnyi útra kényszerít
Mt 7,6	mé dóte to hagion tois kysin méde baléte tus margaritas hymón emprosthentón choirón, mépote katapatésusin autus en tois posin autón kai straphentes réxósin hymas	Ne adjátok azt, a mi szent, az ebeknek, se gyöngyeiteket ne hányjátok a disznók elé, hogy meg ne tapossák azokat lábaikkal, és néktek fordulván, meg ne szaggassanak titeket.	Ne adjátok azt, ami szent, a kutyáknak – csak megfordulva rátok támadnak. Ne dobjátok gyöngyeiteket a disznók elé – csak megtapossák azokat.	„Ne adjátok a kutyáknak azt, ami szent, gyöngyeiteket se dobjátok a disznók elé, nehogy lábukkal széttapossák azokat, majd megfordulva széttépjenek titeket.	„Ne adjátok oda a kutyáknak azt, ami szent, gyöngyeiteket se dobjátok oda a disznók elé, nehogy lábukkal széttapossák azokat, majd megfordulva széttépjenek titeket.	Ne adjátok azt, ami szent, a kutyáknak, gyöngyeiteket se dobjátok a disznók elé, nehogy lábukkal megtiporják azokat, majd ellenetek fordulva széttépjenek titeket.
Mt 27,24	athóos eimi apo tu haimatos tutu	Ártatlan vagyok ez igaz embernek vérétől	Ártatlan vagyok ennek az embernek a halálától!	Ártatlan vagyok ennek az igaz embernek a vérétől.	Ártatlan vagyok ennek az igaz embernek a vérétől.	Ártatlan vagyok ennek az igaz embernek a vérétől
Mk 2,15	polloi telónai kai hamartóloi	a vámszedők és bűnösök is sokan	Sok vámszedő és más számkivetett	sok vámszedő és bűnös	sok vámszedő és bűnös	sok vámszedő és bűnös
Lk 1,69	égeiren keras sótérias hémin	felemelte az üdvösségnek szarvát nekünk	Erős szabadítót adott nekünk	Erős üdvözítőt támasztott nekünk	Erős üdvözítőt támasztott nekünk	Erős szabadítót támasztott nekünk
Jn 3,16	ton hyion ton monogené edóken	az ő egyszülött Fiát adta	egyetlen Fiát adta	egyszülött Fiát adta	egyszülött Fiát adta	egyszülött Fiát adta
Róm 1,17a	dikaioyné gar theu an autó apokalyptetai	Mert az Istennek igazsága jelentetik ki abban	mert az evangélium feltárja, hogyan igazítja meg Isten az embereket	mert Isten a maga igazságát nyilatkoztatja ki benne	mert Isten a maga igazságát nyilatkoztatja ki benne	mert abban Isten a maga igazságát nyilatkoztatja ki
ApCsel 2,30	ek karpu tés osphyos kathisai epi ton thronon autu	az ő ágyékának gyümölcséből támasztja [a Krisztust test szerint], hogy	leszármazottai közül valót tesz királlyá	véréből valót ültet a trónjára;	véréből valót ültet a trónjára;	véréből valót ültet a trónjára

		helyheztesse az ő királyi székibe				
--	--	---	--	--	--	--

Zsolt 16,7b: A vese (kiljá) az ószövetségi emberkép fontos része, átvitt értelemben az érzelmek és a benső érzések székhelye (Brown-Driver-Briggs szótár), de sok bibliafordítás inkább a szívvel fordítja, mint ami az európai kultúrkörben betölti ugyanezt az átvitt értelmű funkciót. A GNB még tovább viszi ezt a funkcionális megfeleltetést, és „lelkiismeretnek” fordítja a veséket, mint ami éjszaka az embert figyelmezteti a nappali cselekedetek morális következményeire. Ennek alapja a vers első fele („Áldom az Urat, mert tanácsot ad nekem”), amely miatt a parallelizmus értelmében mintegy „Isten szavaként” is azonosítható a vesék figyelmeztetése. A Biblia alapján a lelkiismeret betöltheti az ember független morális bíróját, és ezáltal mintegy Isten szava lehet. Érdekes, hogy a keresztyén értelmezéstől függetlenül is sokan tulajdonítanak ilyen abszolút erkölcsi jelentőséget a lelkiismeretnek. Ezt a konkrét, a mai ember számára is érthető azonosítást egyik magyar fordításunk sem veszi át. A revKároli megmarad a vese képénél, amely azon kívül, hogy „bibliásan hangzik”, kontextuális jelentést nem ad az olvasónak. Az „oktató vesék” metaforája talán inkább egy hánykolódó, nyugtalan alvás képzetét kelti. Az új fordítás (1975, 1990, 2014) érzi ugyan a vese átvitt értelmű fordításának szükségességét, megtartja a test képzetét, de nem viszi végig a kép funkcionális feloldását: a „figyelmeztető benső” képe túl általános marad ahhoz, hogy érthető legyen, és nem tud a parallelizmus első felével egyetlen koherens jelentést közvetíteni az olvasónak.

Zsolt 60,10: A saru rátétele valamire vagy valakire több dolgot is kifejezhet. 1. Egyrészt utalhat a tulajdonba vételre, mint az 5Móz 25,9-10-ben és a Ruth 4,7-ben, másrészt 2. felidézheti a csatában győztes király gesztusát, aki legyőzött ellenfele nyakára teszi a lábát a győzelem és leigázás jeleként, de van, aki szerint 3. arra utal, hogy az úr a szolgájával viteti a váltás lábbeliket (vö. UBS Handbook). Nida szemlélete szerint olyan implicit információ ez, amely „nyelvileg” ki van fejezve az eredetiben, a fordítónak előbb meg kell határoznia, döntenie kell az alternatívák közül, és végül félreérthetetlen módon jelölnie kell a fordításban. A GNB dönt az első lehetőség mellett, és ezt explicitté is teszi a fordításban.²²¹ A magyar fordítások, mind a revKároli, mind pedig az 1975 óta e versben

²²¹ Fentebb már említettük, Nida mennyire óvatos volt a kontextuális implicit információ explicitté tételével kapcsolatban. A GNB újszövetségi fordítója, R. G. Bratcher ugyanakkor ezt a vonását a GNB

változatlan új fordítás kibontatlanul hagyják az implicit információt. A revKároli („Edómra vetem”) még azt a téves értelmet is sugallja a mai olvasónak, hogy a beszélő megdobja Edómot a sarujával. Ez egy egészen más közel-keleti gesztus, a sértés vagy megvetés jele. Az új fordítás („Edómra teszem”) mintha inkább a második értelmezést támogatná, de erre is csak az következtethet, aki a második értelmezéssel tisztában van.

Mt 5,41: Az *angareuó* ige meglehetősen speciális jelentést hordoz. A Biblián kívüli irodalomban is szinte kivétel nélkül a hivatalos közegben (katonai- vagy postaszolgálatban) történő erőszakoskodást, önkényes kényszerítést jelenti, amikor a katona vagy hivatalos személy egy civillel cipeltet valamit, ami pedig az ő dolga lenne.²²² Az Újszövetségben az ige csak ezen a helyen, illetve Cirénei Simon kereszthordozásánál (Mt 27,32 és Mk 15,21) jelenik meg. Ez az implicit kontextus és jelentés a GNB fordításában világosan megjelenik (az eredeti görögben szó szerint ugyan nincs benne a „megszálló katona”, de az *angareuó* kontextuális jelentésében benne van, és Jézus mondása nyilvánvalóan erre a szituációra utal). A magyar fordítások megfogalmazásukban nagyon közel állnak egymáshoz, de csak a szavakat fordítják le, a jelentést nem. Az olvasónak kommentárra van szüksége annak a megértéséhez, hogy ki az a „valaki”, aki „egy mérföldnyi útra kényszerít”. Háttérismeret nélkül valaki talán arra gondolhat, hogy rövid lefolyású emberrablásról van szó.

Mt 7,6: A jézusi mondás khiasztikus szerkezete (A-B-B'-A': kutyák-disznók-megtáposzók-nektek támadnak) nem sok olvasónak nyilvánvaló, és ezért gyakori az értelmezési zavar azzal kapcsolatban, hogy milyen vérszomjas disznókról is beszél Jézus. Kétségtelenül inkább a disznók szokása a dolgok sárba tiprása, és a kóbor kutyáké az emberek megtámadása. Ezt kívánja egyértelművé tenni a GNB, amikor a khiasztikus szerkezetet felbontja, és megtartva ugyan minden elemet, de az összetartozó párokat (A-A' és BB') egymás mellé rendezi. A revKároli megfogalmazását modernizálja az 1975-ös új fordítás, ezen némiképp finomít az 1990-es revízió (a 2014-es változatlan), de a strukturális változtatást egyik sem követi.

egyik legfontosabb jellemzőjeként említi: „The Nature and Purpose of the New Testament in Today's English Version” in *TBT* 22 (1971). 99. o.

²²² Vö. C. Spicq, O.P., *Theological Dictionary of the New Testament*. (ford. J. D. Ernest), Peabody, MA: Hendrickson, 1994. 23-25. o.

Mt 27,24: A GNB elleni konzervatív egyházi kritika egyik fontos érve volt, hogy lemondott a szótériológiai szempontból kulcsfogalomnak tekinthető vér (*haima*) konkordáns fordításáról. Nida több munkájában is kimutatta, hogy ez a vád alaptalan. Valamennyi helyen, ahol a vér szó valóban az életet hordozó folyadékot jelentette (Jézus halálának kontextusában is), megmaradt a GNB. Ahol azonban a jelentése átvitt értelmű és a halálra vagy az áldozatra utal, ott a jelentést követi a fordítás. Így történik ebben az esetben is. Pilátus nem Jézus véréről beszél, hanem annak kiontásáról, megöléséről és közvetve Jézus haláláról, amelynek felelősségét nem akarja magára venni, mert úgy ítéli meg, hogy kényszer alatt cselekedett, és mindent megtett annak elkerüléséért. A magyar fordítások nem vették át a költői kép (metonímia) feloldását a GNB-ból, alapvetően azért nem, mert a magyar nyelvben nem igényel különösebb műveltséget vagy absztrakciós képességet a kifejezés megértése. Így bár nem követték a nidai elveket, a magyar olvasóközönség szempontjából nézve funkcionálisan ekvivalens fordítást adtak úgy, hogy közben megmaradtak a hagyományos magyar biblikus nyelv határain belül.

Mk 2,15: A görög *hamartólos* melléknévnek az Újszövetségben is világosan elkülöníthető a kétféle értelme:²²³ 1. jelenthet erkölcsi kategóriát, olyan embert, aki a morális szabályokat áthágja, és azért „bűnös”, mert konkrét bűnt követ el, vagy általában jellemző rá a gonoszság, mint a Zsoltárok „bűnöseire”. 2. Nem felel meg a mózesi törvény tisztaságra vonatkozó kritériumainak, életvitele vagy foglalkozása miatt, és ezért alapvetően kirekeszti magát a kultuszi közösségből. Ilyenek lehettek például a pásztorok, a cserzővargák vagy a prostituáltak (ők a *hamartóloi* mindkét jelentésének megfeleltek, mert erkölcsi szabályokat is sértettek). Amikor az evangéliumok a *telónés/telónai* párvaként beszél a „bűnösökről”, mint ezen a helyen is, akkor a 2. jelentésre kell gondolnunk, tehát nem erkölcsi, hanem rituális kategóriaként. (Természetesen a hívő zsidó ember számára a rituális tisztaság bizonyos értelemben erkölcsi kategória is, de a mai olvasók nem ilyen alapon különböztetik meg a kettőt.) A GNB ezt a jelentést teszi világossá akkor, amikor nem „bűnösként”, hanem „számkivetett”-ként (outcasts, talán a „tisztátalan” még pontosabb fordítás lenne) fordítja a *hamartóloi*-t. A magyar fordítások „bűnösök” megfogalmazása azt a benyomást kelti, mintha Jézus a „köztörvényesekkel”, tolvajokkal és gyilkosokkal barátkozott volna, de ezt – itt legalábbis – nem jelenti a szöveg.

²²³ Bauer-Arndt-Gingrich-Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000. 51. o.

Lk 1,69: Lukács az evangéliuma elején igyekszik nyelvi eszközökkel is megteremteni azt az ószövetségi miliőt, amelyben megszületik a várva várt Messiás. Az „üdvösség szarva” ilyen kifejezés, amelynek „szarv” (tkp. a bika szarva) eleme az Ószövetségben gyakran utal a hatalomra, erőre, sokszor Istennel kapcsolatban (Jer 48,25; Ez 29,21; Zak 1,18k). A 2Sám 22,3 Istent nevezi „üdvösségem szarvának” (*keren jisi*), a RÚF-ban „hatalmas szabadítónak”. Ez a kifejezés az intertestamentális korban már az eljövendő messiással kapcsolatban is előfordult, és így használja Lukács is Zakariás énekében. A kifejezést ebben a szó szerinti formában csak a revKároli őrizte meg, az új fordítás már az átvitt értelmű (és tényleges) jelentést közli, hasonlóan a GNB-hoz (és a modernebb fordítások többségéhez). Érdekes, hogy vannak napjainkban megjelent bibliafordítások, mint az ESV, amelyek őrzik a „horn of salvation” megfogalmazást.

Jn 3,16: A *hyios monogenés* régebbi, téves fordítása volt az „egyszülött Fiú”, a latin *unigenitus* fordítása nyomán.²²⁴ A *monogenés* összetétel a *monos* és a *genos* (faj, fajta, család, nemzetség) szavakból ered, és nem a *monos* és *gennaó* (nemzeni, szülni) szavakból, amint azt az „egyszülött” fordítás feltételezi. Az „egyszülött” görögül helyesen *monogennétos* lenne, így szerepel többször a LXX-ban is (Bír 11,34; Zsolt 22,21; 25,16). A helytelen fordítás rögzülésében nyilvánvalóan szerepet játszottak más krisztológiai formulává vált szavak, mint a *prótotokos* („elsőszülött” Lk 2,7; Róm 8,29; Kol 1,15.18; Zsid 1,6). A *hyios monogenés* helyes fordítása tehát „egyetlen Fiú” vagy „egyedüli/különleges Fiú”, itt és az Újszövetség egyéb helyein is (Lk 7,12; 8,42; 9,38). A GNB világossá teszi ezt, ahogyan a legtöbb mai fordítás is. A magyar fordítások nyilván egyrészt a hagyományos nyelv és megfogalmazás iránti tiszteletből maradtak az „egyszülött” fordításnál, mint ami teológiai szempontból is rögződött és része egy „aranymondásnak”, másrészt védhetőnek érezhették a konkrét jánosi kontextusban, ahol a 3,16 előtt már az 1,14-ben is megjelenik a *monogenés*, azt pedig az 1,13-ban megelőzi a *gennasthai ek theu* (Istentől születni) gondolat. Innen nézve jelentésileg és dogmatikailag nem hibás, de fordítási szempontból mindenképpen pontatlan az „egyszülött”. Bár a RÚF 2014 revíziójában már nem volt szabály, hogy mindenképpen meg kell őrizni az „aranymondásokat”, fel sem merült a Jn 3,16 megváltoztatása.

²²⁴ I. m. 658. o. J. H. Moulton-G. Milligan, *The Vocabulary of the New Testament*. London: Hodder and Stoughton, 1952. 416-417. o.

Róm 1,17a: A *dikaioyné theu* (Isten igazsága) olyan kifejezés, amelynek könyvtárnyi interpretációs irodalma van.²²⁵ Ma is megoszlanak a vélemények azzal kapcsolatban, hogy Isten saját igazságáról (genitivus subjectivus) vagy másokat igazzá nyilvánító tetteről (genitivus objectivus) van szó ebben a versben, és ezáltal végig a Római levélben. Nida és a GNB egyértelműen dönt a második megoldás mellett, mint ami a hagyományos lutheri-protestáns megközelítés. Nida arra hivatkozik,²²⁶ hogy ez az interpretációs döntés teljes konszenzust élvez az értelmezők között. Bár valóban a hit általi megigazulás olyan vezérfonal, amelyre felfűzve érthetővé válik a Római levél érvelése, ennek a kifejezésnek a „kibontott fordítása”, ahogyan azt a GNB-ban látjuk, elveszi a lehetőségét is annak, hogy az olvasó megismerje az igazságot mint Isten személyes attribútumát, ami szintén nem mellőzhető gondolati szál a levélben. Itt sem követik a magyar fordítások a GNB által kijelölt utat, de ebben az esetben ezt nem tartjuk hiányosságnak, inkább a teológiai kiegyensúlyozottság és distinkció (megkülönböztetés) jelének.

ApCsel 2,30: Itt is egy ószövetségi kifejezéssel, semitizmussal van dolgunk, amelyet egyszersmind eufemizmusnak is tekinthetünk. Az „ágyék gyümölcse” az utód, amelyet nagyon szép és ötletes megoldással „véréből való”-ként fordít az új fordítás, bizonyos mértékig megőrizve az eredeti képiségét (amit a GNB elveszít a semleges „leszármazott” kifejezéssel), anélkül, hogy abban túlságosan elmerülne, s ezzel eleget tesz az eredeti kifejezés eufemisztikus jellegének. A GNB szükségesnek érzi feloldani a második képet is („trónra helyez” helyett „királlyá tesz”), de ezt megint csak nem kell követnie az új fordításnak, mert magyar idiómaként is teljesen jól megállja a helyét.

A fentiekből világosan kirajzolódik, hogy az új fordítású Biblia létrejöttének egyik fázisában sem voltak meghatározóak a nidai fordítási elvek, amelyeket a GNB demonstrál. A véletlenszerűen kiválasztott tíz bibliai versből, amelyeken Nida visszatérően szemlélteti könyveiben a dinamikus ekvivalencia hangsúlyait és működését, csak kettő olyat találtunk, amelyeknek az új fordítás követte a nidai megoldásokat, de azokban is csak részlegesen. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az 1975-ös fordítás készítői nem tudtak volna „a bibliafordítás forradalmáról”, ahogyan ezt már akkor is érzékelték. Pröhle Károly, Pákozdy László Márton, Varga Zsigmond vagy Tóth Kálmán

²²⁵ Pecsuk, 2009, 160–163. o.

²²⁶ Vö. *Good News for Everyone*, 76. o.

nagyon is tisztában voltak a dinamikus ekvivalencia jelentésével és előnyeivel.²²⁷ Sőt, éppen amiatt érte őket sok kritika, hogy engedték a nida elveket érvényesülni az új fordítás elkészítésének utolsó szakaszában.²²⁸ De a szövegi vizsgálatunk ezt nem erősítette meg. Az új fordítók kezét nem fogta sem Nida, sem később Jan de Waard. A fordítási munka során tudományos integritásuk mindvégig megmaradt. Bár ismerték a dinamikus ekvivalencia elveit és gyakorlati megoldásait, tisztában voltak korlátaival is a magyar bibliafordítási környezetben. Tudták, hogy a dinamikus ekvivalencia egyik fő alapelve éppen az, hogy kihangsúlyozza a fordító felelősségét mind a forrásszöveg megértésében, mind pedig az olvasóközönség megismerésében és tudásszintjének, befogadóképességének szem előtt tartásában. Ismerték a magyar protestáns bibliaolvasó közönséget, és tudták, hogy az egyházi közeg milyen fordítást vár el tőlük, és ehhez megpróbáltak alkalmazkodni. Az új fordítás egy komoly biblikus hagyományban és kultúrában kívánta mai nyelvű fordítását adni a bibliai szövegnek, de az első pillanattól kezdve „liturgikus” bibliafordítás maradt, elsődleges szempontjai között volt az istentiszteleti használat. A fordítók igyekeztek „korszerű” fordítást adni, ugyanakkor tudták, hogy a pontos bibliafordítás fogalma Magyarországon elválaszthatatlan a formális hűségtől, így az új fordítás alapvetően formahű fordítás is maradt, eklektikusságában talán legközelebb az eddig tárgyalt angol fordítások közül az NIV-hez áll a legközelebb: fordítói ismerték a jól kommunikáló fordítás eljárásait, a dinamikus ekvivalenciából fakadó következményeket, de azok végrehajtását minden esetben függővé tették a formai hűség megtartásától. Ez az eklektikusság persze „gúzsba kötve táncolást” jelentett a fordítóknak, és az új fordítás még így sem tudta kikerülni a „Károli-örökség” elárulásának hamis vádját. Az új fordítású Biblia 1990-es és 2014-es revíziójának szövegváltoztatásai jól dokumentáltak,²²⁹ az érdeklődők könnyen megismerhetik az egyes változtatásokat, és a mögöttük meghúzódó szempontokat, ezekre természetesen külön-külön nem tudunk kitérni ebben a dolgozatban. Amit ebben a fejezetben megmutathattunk, az az új fordítás

²²⁷ Vö. L. M. Pákozdy, „The New Revision of the Hungarian Bible” in *TBT* 3:1 (1952), 1–7. o.; Uő., „I shall be which I shall be” in *TBT* 7:4 (1956), 146–149. o.; K. Pröhle, „Some Theological problems of Bible Translation (Hungarian Bible Translation)” in *TBT* 22:3 (1971), 133–141. o.; G. Radó, „The Bible in Hungarian” in *TBT* 37:1 (1986), 144–145. o.; Dr. Tóth K., *Bibliafordítás és bibliamagyarázás*. Budapest: Kálvin Kiadó, 1994.

²²⁸ Vladár G., „Az 1975-ös (1990-ben revideált) protestáns Biblia újszövetségi szövegének folyamatban lévő revíziója” in Pecsuk O. (szerk.), *A bibliarevizió műhelyéből. A Doktorok Kollégiuma Újszövetségi szekciójának előadásai az új fordítású Biblia (1975, 1990) revíziójához kapcsolódva*. Budapest: Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2011. 11–12. o.

²²⁹ N.n., *Az új fordítású Biblia (1975) revíziójának eredményei (1990)*. Budapest: Kálvin Kiadó, 1995; Göndöcz M., *A revideált új fordítású Biblia (RÚF 2014) revíziójának eredményei I-II*. Budapest: Magyar Bibliatársulat, 2014; Kustár, 2017, 24. o.

munkatársainak felelős magatartása két síkon is: a bibliafordítás akkoriban lezajló „forradalmának” megismerésében, és az új bibliafordítási elvek óvatos alkalmazásában. Nida elveinek egyik sarkalatos pontja – amelyet ritkán említenek vele kapcsolatban, pedig mintegy keretezi az életművét, mert az 1947-es *Bible Translating*ben²³⁰ és az 1986-os FOLTÁ-ban²³¹ is megjelenik –, hogy a formától csak abban az esetben lehet eltérni, ha a formakövető fordítás félreértést vagy értelmetlenséget eredményezhet. Minden más, amit Nida a jelentés fordításáról mond, csak ez után következik. Ha ebből a perspektívából nézzünk az új fordítást, valóban láthatjuk benne Nida hatását.

8. Nida elméletének és gyakorlatának kritikája

A 80-as évekre jelentős változások zajlottak le a bibliafordítás területén, amelyek kihatottak a Bibliatársulatok Világszövetségén belül zajló fordításelméleti gondolkodásra is.²³² Egyrészt jelentős változások zajlottak le a nyelvészet területén, amelyből lassan önálló tudományként emelkedett ki a fordítástudomány, a Translation Studies.²³³ Nida elmélete mellé több más alternatív elmélet is felsorakozott, amelyeket képviselőik nem ritkán a dinamikus ekvivalencia jól ismert és nagyrészt elfogadottnak tekintett nézeteivel szemben definiáltak. Másrészt a bibliafordítások terén is éreztette a hatását, hogy előretört a nyelvi konzervativizmus, különösen az angol nyelvű teológiában és egyházi életben. Ennek a szószólói igen éles hangú bírálatokkal támadták a dinamikus ekvivalencia elveit és gyakorlati megvalósulásait, a dinamikus bibliafordításokat. A következő két fejezetben igyekszünk ezekből idézni. A harmadik tényező a gender szempontok miatt előtérbe került inkluzív nyelvhasználat megjelenése és az azt övező vita volt. Erről majd a későbbiekben (vö. 11.2.) szólunk.

Ebben a megváltozott bibliafordítási közegben a UBS fordítói konzultánsai még többnyire Nida iránymutatásai szerint végezték a munkájukat, de a szakmai műhelyekben, különösen az úgynevezett háromévenkénti fordítói konferenciákon

²³⁰ Vö. fentebb 6.1.

²³¹ 52–54. o.

²³² Vö. D. A. Carson kiváló tanulmányát: „The Limits of Functional Equivalence in Bible Translation – and Other Limits, Too.” in G. G. Scorgie, M. L. Strauss és S. M. Voth (szerk.), *The Challenge of Bible Translation. Communicating God’s Word to the World. Essays in Honor of R. F. Youngblood*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003. 65–114. o.

²³³ Pattermore szerint az elnevezés először J. S. Holmes 1972-es előadásában jelent meg: „The Name and Nature of Translation Studies” in *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Amsterdam: Rodopi, 1988. 67–80. o. Vö. S. Pattermore, „Framing Nida: The Relevance of Translation Theory in the United Bible Societies” in *History of Bible Translation*, 218. o.

(Triennial Translation Workshops), amelyekre „külsős” nyelvészetek vagy biblikus tudósokat is meghívtak, már megjelentek a dinamikus ekvivalenciával kapcsolatos kritikai hangok, illetve az elmélet és a ráépülő módszer finomhangolására tett javaslatok. Stephen Pattemore jól bemutatja ezt a folyamatot.²³⁴ A következőkben először Nida nézeteinek fordításelméleti jellegű kritikáját szeretnénk felidézni, majd azt követően a fontosabb teológiai, biblikus vagy egyházi ellenérveket soroljuk fel. Mindegyik kritikai észrevételre igyekszünk választ is adni. Bár nem feladatunk ebben a dolgozatban Nida elveinek „védelme”, csupán igyekszünk rámutatni, ha Nida a fentebb ismertetett munkáiban (vagy a későbbiekben ismertetendő FOLTÁ-ban) már foglalkozott azzal a kérdéssel, amelyet a kritika érint.

8.1. Fordításelméleti kritika

8.1.1. Nyelvészeti alapok

Nida elméletének nyelvészeti alapjait a kód- vagy konduit-elmélet és a transzformatív, generatív nyelvészet adja. Ezek szerint a nyelvek a felszíni, grammatikai struktúráikban különbözhetnek, de a „mélystruktúrákban” ugyanúgy fejezik ki az emberi tapasztalat elemeit. (Ezért tudja a gyerek könnyen megtanulni nem csak az anyanyelvét, de akár több nyelvet is, mert ezek a „mélystruktúrák” az emberi elme veleszületett részei.) Így a mélystruktúrákra lebontott, majd újra felépített fordítási folyamat révén a forrásnyelvi és a célnyelvi tapasztalat és valóság megfeleltethető egymásnak. Sokan nem fogadják el ezeknek a rendszereknek a valóságrekonstrukcióját. Akik Humboldt, Sapir vagy Malcolm rekonstrukcióját közelebb érzi a valósághoz, úgy látják, hogy Nida túl optimista a nyelvek egymásba konvertálhatóságát illetően.²³⁵ Ezzel szemben a valóság az, hogy a különböző nyelvek valójában különböző világokat is jelentenek, ezért a fordítás még optimális esetben is csak részleges sikerrel valósítható meg. Ha pedig a formától eltekint a fordító, az utolsó kapocs is elszakad, amely a két nyelvi világot összeköti.²³⁶ Ehhez azt fűzhetjük hozzá, hogy Nida nyelvészeti érdeklődése éppen azért fordult a Bloomfield és Chomsky által is képviselt irányba, mert választ keresett a missziós szituációkban végzett

²³⁴ I. m., 234–250. o.

²³⁵ Egészen más irányból, a relevancia-elmélet felől bírálja a dinamikus ekvivalencia nyelvészeti megalapozottságát Lanstyák István. Vö. „A magyar bibliafordítások jövőjéről (Gondolatok egy bibliafordítási kötet ürügyén) in *Fórum: társadalomtudományi szemle* 18:2 (2016), 3–24. o.

²³⁶ M. Marlow, „Against the Theory of 'Dynamic Equivalence'” in <http://www.bible-researcher.com/dynamic-equivalence.html> (utolsó megtekintés: 2017.08.28.)

bibliafordítás formális megfeleltetéssel megoldhatatlannak tűnő dilemmáira. Bár nyelvészként indult és mindvégig az is maradt, bibliafordítási munkáiban és elméletalkotásában a hajtóerő az volt, hogy minél hatékonyabban kommunikálhassa a bibliai szöveget és az üzenetet a bibliai nyelvektől és kultúráktól egészen eltérő közegben. Magától értetődőnek vehetjük tehát, hogy olyan elméletben keresett segítséget ehhez, amely pozitívan viszonyul a fordíthatóság (vö. Ortega y Gasset dilemmáját fentebb) kérdéséhez, és a nyelvek közötti átjárhatóságra, nem pedig különbségre épít.

8.1.2. Eredetiség

Nida kritikusai azt is felvetették, hogy Nida kisajátítja a transzformatív nyelvtan és a kódelmélet megalkotásának érdemét, és ezáltal olyan eredetiséget tulajdonít elméletének, amivel az nem rendelkezik.²³⁷

Ez a kritika nemcsak ellentmond az előbbi pontban említettnek, de a tényekkel is szemben áll. Nida sehol sem állítja, hogy újat talált volna fel, sőt előszeretettel utalt a dinamikus ekvivalencia olyan előfutáira, mint Szent Jeromos vagy Luther. A transzformatív nyelvtan és a kódelmélet megalkotóit több helyütt is világosan említi munkáiban,²³⁸ és kifejti, mit és mennyiben vett át tőlük. Mindazonáltal Nida szerénysége ellenére azt is el kell mondanunk, hogy függetlenül Chomsky kutatásaitól, és azokkal párhuzamosan, a bibliafordítási problémák megoldásában maga is hasonló meglátásokra jutott. Például Chomsky mérföldkönek tekintett 1957-es *Syntactic Structures* c. munkája előtt öt évvel egy cikkében²³⁹ már beszél a nyelvi mélystruktúrák szerepéről az egzegézisben és a bibliafordításban.

8.1.3. „Forradalmi”

Az előbbi kritika egy variációjának tekinthetjük a Douglas Robinson állítását,²⁴⁰ aki szerint Nida nem talált ki semmilyen újat, csupán a „normális, logikus” fordítási elvek betartását kérte számon a bibliafordításokon is, amelyeket az irodalmi fordításokban már évszázadok óta természetes módon alkalmaztak a fordítók. Ami Nida nézeteit az újdonság, sőt a „botrány” szintjére emelte, az a bibliaolvasók köztudott és szinte

²³⁷ E. Gentzler, *Contemporary Translation Theories*. Clevedon: Multilingual Matters, 2001. 45. o.

Gentzler kritikájának része az is, hogy Nidát és elveit tudománytalansággal vádolja. Erre és a tudományos eljárásról értékelhető „tesztelés” kérdésére azonban már kitértünk a 6. fejezetben. Vö. még Doty, 76. o.

²³⁸ Vö. TASOT, 10-11., 34., 38-39. és 59-60. o.

²³⁹ E. A. Nida, „A New Methodology in Biblical Exegesis” in *TBT* 3:3 (1952), 97-111. o.

²⁴⁰ Vö. D. Robinson, *The Translator's Turn*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.

bigottságig gyakorolt konzervativizmusa, amely hosszú ideig akadály volt, hogy a dinamikus fordítási elvek megjelenhessenek a Szentírás fordításában is. Robinson szerint a bibliaolvasókat az irodalmi művek olvasóival szemben nem igazán érdekli, „mit is mond valójában” a Biblia. Az ígéhez érzelmi, egzisztenciális és nem kommunikációs szempontból viszonyulnak. A jól megszokott, évszázadok óta hallott, de valójában soha meg nem értett formulák, klisék kellene a bibliaolvasóknak, amelyek emocionális biztonságot nyújtanak a számukra, az anyaöl melegségét, és ehhez képest mellékes az a szempont, hogy értsék az üzenet jelentését. Az intellektuális „megértés” feladatát többnyire rábízák a lelkipásztorra, papra vagy tanítóra, akinek „az a dolga”.

Sok igazság van Robinson szavaiban, bár Nida szándéka nem a jeromosi vagy lutheri „forradalom” felújítása volt, hanem az, hogy új eszközöket adjon a missziói területeken dolgozó bibliafordítók kezébe. Természetesen tisztában volt a bibliaolvasók konzervatív természetével is. A FOLTA első fejezetében így ír erről:

Sokak számára az ódivatú nyelvezet hordozza a tekintély és a maradandó hagyomány érzetét... Vannak, akik szívesen olvassák a Bibliát egy olyan nyelven, amely „szépségesen érthetetlen”. Valójában azonban az egyik ilyen olvasó, amikor megkérdezték tőle, hogy miért kedveli az ilyen fordítást, őszintén bevallotta: „Gyönyörűek a szavak, de egy szót sem értek belőlük.”

Megint mások azért szeretik a homályos bibliafordításokat, mert azok „hűségesebben” (vagy szó szerint) tükrözik a bibliai nyelvek sajátosságait...

Éppen e konzervatív túlsúly miatt nem érthetünk egyet Robinson megállapításával, hogy Nida csak „feltalálta a meleg vizet”. Az irodalomban természetes „normális és logikus” fordítási elvek elfogadtatása a bibliafordításban nem kis erőfeszítést és kreativitást igényelt, és a nidai forradalom sok szempontból így sem ért el maradandó sikert, hiszen az inga a 80-as évektől napjainkig folyamatosan visszalendülőben van a formális, szó szerinti fordítások felé.

8.1.4. Ekvivalens reakció vagy válasz

A nyelvészeti szempontú kritika egy visszatérő, és talán legmegalapozottabb pontja az „ekvivalens reakció” szempontjának bírálata. Van,²⁴¹ aki szerint ez Nida elméletének sarokpontja, ezen áll vagy bukik annak igazságigénye. Nichols ehhez még hozzáfűzi,

²⁴¹ Vö. Q. Hu, „On the Implausibility of Equivalent Response, Part 1.” in *Meta* 37:2 (1992), 300. o.

hogy az ekvivalens reakció elvárása talán jogos lehet egy köznapi kommunikációs helyzetben, de a bibliafordításban semmiképp.²⁴² Nehezen mérhetővé tesszük a fordítás sikerét, ha az eredeti olvasók reakciójához, kötjük, hiszen az ilyen idői és kulturális távolságból megítélhetetlen, ráadásul semmilyen szövegnek sincs „egyetlen” jellemző olvasói reakciója, minden olvasó másként reagál a szöveg megszólítására. A bibliai szövegek „eredeti” olvasói is sokfélék. Mások voltak Jézus példázatainak „eredeti hallgatói”, akiket feltehetően eléggé váratlanul és sokszerűen érhetett egy-egy példázat üzenete (vö. például a hamis sáfár példázatát, Lk 16,1–13) és mások a leírt evangéliumok keresztyén olvasói, akik már ismert történetként olvasták újra és újra a példázatot. Hozzátehetnénk, hogy mivel a bibliai szövegnek sokszor liturgikus funkciója is van (például a Zsoltárok), vajon a közösségi vagy az egyéni „reakciót” kell alapul venni a fordításban?²⁴³ Ha egy feltételezett első olvasó reakcióját szeretnénk rekonstruálni, valóban igazolhatatlan találgatásokhoz kötnénk a fordítás kommunikációs sikerességét. El kell azonban mondanunk, hogy az ekvivalens reakció elve nem tekinthető Nida fordítási elmélete sarokpontjának. Többször is úgy nyilatkozik róla, mint ami egy óhajtott, de elérhetetlen „ideál”, amelyet a fordítónak minél inkább meg kell közelítenie, ha azt akarja, hogy a fordítás sikeres legyen, de elérni soha sem lehet, hiszen a Biblia világa és a mai olvasók kontextusa mérhetetlenül eltérő. Amint már fentebb is kimutattuk (vö. 6.2.), ez az elvárás sokkal jobban a reflektorfénybe került a kritikákban, mint amennyire Nida kiemelte és szerette volna. Egyrészt feltűnő, hogy a GNB fordítási szempontjai között nem szerepel. Másrészt majd látni fogjuk a FOLTA kapcsán, hogy a kritikák hatására Nida belátta: az ekvivalens reakció kifejezés félreérthető, és pontosította „ekvivalens megértésre”. Valójában eredetileg sem volt szó másról, mint hogy a fordítás akkor hűséges, és sikeres, ha a mai olvasók „közel ugyanúgy” értik a szöveget, mint az eredeti olvasók. Az ekvivalens reakció kifejezést a TAPOT-ban még a Biblia szövegének emotív és imperatív funkciói, szemantikai szintjei tették szükségessé. De valóban, ez a „mérőeszköz” nem szerencsés, és nem is reális, ráadásul – amint az SIL fordítások

²⁴² A. H. Nichols, *Translating the Bible: A Critical Analysis of E.A. Nida's Theory of Dynamic Equivalence and its Impact Upon Recent Bible Translations*. Doktori értekezés. University of Sheffield, 1996. II. o. (internetes elérés:

<https://www.researchonline.mq.edu.au/vital/access/manager/Repository/mq:8089>, utolsó megtekintés: 2018. január 23.).

²⁴³ Vö. Doty, 80. o.

kapcsán is láthattuk –, az alkalmazása tágra nyitotta a kaput a parafrázisszerű bibliafordítások előtt.²⁴⁴

8.1.5. Forma és jelentés

Sok bírálat érte Nida rendszerét amiatt is, hogy alábecsüli a forma és a jelentés kapcsolatát, és téves dichotómiát állít fel, amikor formától független jelentésről beszél.²⁴⁵ Valójában a forma és a jelentés összetartoznak, a szavak és a szöveg nagyobb formai egységei elszakíthatatlan információkat hordoznak a szöveg jelentéséről is. Amikor valaki pusztán a jelentés lefordítására törekszik, megszűnik a forma által adott fordítói kontroll, és teljes mértékben a fordító szubjektív megítélésétől függ, milyen lesz a lefordított új szöveg formája és ezáltal „rekonstruált” jelentése is. Ebből fakad, hogy a jelentésalapú fordítások sokszor szélsőségesen eltérőek is lehetnek, holott elvileg ugyanolyan fordítási elvek alapján készültek. Az eredmény egy destabilizált bibliai szöveg lesz, amelyre az olvasók már nem támaszkodhatnak biztonsággal.²⁴⁶ Ehhez a kritikához tartozik az a sommás megállapítás, hogy a dinamikus fordítás „megváltoztatja a szöveget”. Amikor például Pál hosszú körmondatait a Római levél vagy az Efezusi levél elején több rövid mondatra bontják fel a fordítások, Pál mondanivalójának lényegi eleme, tudniillik a retorikai kifejtés logikai láncolata esik áldozatul a fordításnak. Nida bírálói szerint²⁴⁷ ez a megközelítés a nyugati gondolkodás ráerőltetése a bibliafordításra, és ezzel a nyelvi imperializmust testesíti meg. A nyugati ember ugyanis könnyen boldogul a forma és a jelentés elválasztásának gondolatával, de más kultúrkörökben, például a Közel-keleten vagy még keletebbre, Ázsiában ez lehetetlen.

A kritikában, amely kiemeli a jelentés és a forma szorosabb összefüggését, valóban sok igazság van. De talán itt is érdekesebb Nida saját megfogalmazásaira figyelni, mint arra a jelenségre, hogy számos fordítás, amely rá hivatkozott, túlzottan elszakadt a bibliai szöveg formai jellemzőitől. Nida még ott húzta meg a forma és a jelentés közötti határt, hogy a fordításban akkor kell elszakadni a formától, amikor az téves vagy félreérthető fordítást eredményezne. Tehát a formától való elszakadás nem parancs Nidánál, hanem

²⁴⁴ Hasonlóképpen Susan Bassnett is azt rója fel az ekvivalens reakció hibájaként, hogy pontatlan megfogalmazásával túl tág teret enged az alkalmazásra. Amikor a homéroszi eposzok fordításában elhagyják a verses formát arra hivatkozva, hogy a verses elbeszélés ma már más reakciót vált ki az olvasókban, mint a Kr.e. 7. században, akkor az ekvivalens reakció elvét kiterjesztik a műfaji és retorikai struktúrákra is, ami nyilvánvalóan félreértése (vagy illegitim kiterjesztése) Nida eredeti szándékának. Vö. in Bassnett, 35. o.

²⁴⁵ Nichols, II. o. L. Ryken, *The Word of God in English*. Wheaton: Crossway Books, 2002. 31. és 80. o.

²⁴⁶ I. m., 81–84. o.

²⁴⁷ Nichols, 120. o.

engedmény, amelyet világos feltételekhez kötött. A dinamikus fordítások sokfélesége annak tulajdonítható, hogy ezeket a feltételeket túl könnyen hagyták figyelmen kívül a fordítók, arra törekedve, hogy minél természetesebben és világosabban kommunikálják a szöveg jelentését. Vagyis a pontosság-természetesség-érthetőség hármasság elvárásából a másodikat és a harmadikat az első rovására érvényesítették.

Ami Nida megközelítésének nyugati gondolkodásmódját illeti, itt valóban igaza van a kritikusoknak, hiszen az egész elmélet „Sitz im Lebenje” éppen az volt, hogy a nyugati misszionáriusokat eltérő kulturális és nyelvi közegben való munkájuk során képessé tegye a fordítás feladatára. Ilyen paraméterek mellett „nem nyugati” megközelítést elvárni a nidai elvektől abszurd és anakronisztikus egyszerre. Ennél már csak az érdekesebb, hogy a kritikusok maguk is kivétel nélkül nyugati tudósok, akik a több száz igen sokféle formai és tartalmi jellemzővel bíró angol nyelvű bibliafordítás alapján kéri számon a dinamikus fordításokon azokat a jellemzőket, amelyeket a formális megközelítéssel készített fordítások felmutatnak. De egyrészt nem vizsgálják a formahű fordítások kommunikációs képességeit a nem nyugati kultúrkörben, vagyis azt, *amiért* a dinamikus fordítások egyáltalán létrejöttek (például mennyire érthető vagy félreérthető egy szó szerinti bibliafordítás maláj nyelven?). Másrészt nem vonják be a vizsgálatba a nem nyugati olvasókat sem, hogy hangot adhassanak véleményüknek a több ezer dinamikus megközelítéssel készített bibliafordítással kapcsolatban (vajon hasznos vagy inkább káros volt a dinamikus fordítás az indonéziai egyház létrejöttében?). A nem nyugati olvasók megóvása a nyugati imperializmustól nyugati tudósok által talán nem tekinthető a nyugati paternalizmus egy másik megnyilvánulásának? A kritikusok inkonzekvens hozzáállása mögött azonban meg kell látnunk a jogos figyelmeztetést a forma és a jelentés szorosabb kapcsolatára vonatkozóan. Amint látni fogjuk, ezt Nida későbbi munkájában (FOLTA) figyelembe is vette.

8.1.6. Az olvasók kiszolgálása és/vagy lebecsülése

Gyakran megjelenő érv a dinamikus ekvivalenciával szemben az olvasóközönséghez való viszonya. Schleiermacher klasszikus megkülönböztetése szerint egy fordítás vagy a szöveget viszi közelebb az olvasóhoz, vagy az olvasót a szöveghez. A dinamikus ekvivalencia az előbbit teszi, de bírálói szerint olyannyira túlteljesíti a feladatát, hogy gyakorlatilag már semmilyen erőfeszítést nem vár el az olvasótól a szöveg dekódolása

érdekében.²⁴⁸ Ez annak is a jele, hogy Nida nem bíz az olvasóban, nem feltételez a részéről minimális szövegértelmezési képességet sem.²⁴⁹ Ezért egyszersmind teljesen le is veszi a válláról a megértés felelősségét.

Ne felejtsük el, hogy ezt a kritikát is többnyire olyanok fogalmazzák meg, akik évszázados biblikus hagyományokkal rendelkező országokban élnek, és olyan nyelveken beszélnek, amelyeken nagy hagyománya van az irodalom művelésének és az irodalmi művek értelmezésének. Magyarul vagy angolul nem abszurd elvárás a Biblia olvasójától, hogy ha valamit nem ért a Bibliában, vegye a fáradságot, és kérdezze meg a lelkipásztorától, esetleg emelje le a polcra a megfelelő kommentárt vagy bibliai lexikont. A dinamikus ekvivalencia forrásvidéke azonban az irodalmisággal még nem rendelkező missziói területek, ahol maga az újonnan elkészített bibliafordítás jelenti az *összes segítséget*, amit a bibliaolvasó kaphat abban, hogy megértse Isten ígéjének mondanivalóját. Még olyan gazdag irodalmi és bibliai hagyományokkal rendelkező nyelven is, mint a portugál, előfordulhat, hogy a nagy missziói ébredések idején egyházak jönnek létre egy-egy bibliai igevers hatására és nem utolsósorban azon a „dogmatikai” alapon, ahogyan az új közösség evangélikátora érti azt az igeverset.²⁵⁰ Ez a megértés pedig gyakran helytelen, mert egy fordítási-értelmezési félreértésen alapul. Ilyenkor nem az a helyes magatartás, ha tiszteletben tartjuk az olvasó bibliaértelmezési felelősségét, és ráhagyjuk a félreértést a vezetőre, engedve, hogy a vakok világtalan vezetőjeként irányítsa a közösséget. Nem szentségtörés, és a Lélek munkájába való beleavatkozás, ha a helyes fordítás alapján rámutatunk az ige valódi jelentésére, hogy „a hit mellé tudományt” is társítsunk. Ezt teszik a jó dinamikus fordítások a missziói szituációban, még napjainkban is.

Az előző problémához (missziói helyzet, és értelmezés az olvasók helyett) tartozik a kulturális adaptációk²⁵¹ és a metaforák kezelésének kérdése.

8.1.6.1. Az illegitim kulturális adaptációk vádja régi eleme a „Nida-mitológiának”. A leggyakrabban emlegetett példák, hogy missziói fordításokban a bárány helyett fókát (eszkimók) vagy kismalacot (óceániai és polinéziai

²⁴⁸ Vö. P. Newmark, *Approaches to Translation*. Oxford: Pergamon, 1981. 51. o. Vö. még Doty, 79. o.

²⁴⁹ Vö. Gentzler, 57. o. és Ryken, 106–108. o.

²⁵⁰ Dr. Rudi Zimmer, a Brazil Bibliatársulat főtítkára szóbeli közlése alapján.

²⁵¹ Vö. Gentzler, 59. o.

területek) fordítottak, légből kapottnak bizonyultak, senki sem hivatkozott még egyetlen konkrét bibliafordításra sem, ahol ez az illegitim kulturális adaptáció konkrétan előfordult volna.²⁵² Nida nagyon világosan óv a kulturális fordítás minden változatától. Nemcsak fordítási, de krisztológiai szempontból sem tartja elfogadhatónak a fordítást megfosztani a Biblia valós kulturális-történeti környezetétől. A keresztyén hit Jézus Krisztus áldozatának történetiségén nyugszik, ehhez kell alkalmazkodnia a Szentírás fordításainak is.

8.1.6.2. A metaforákat is gyakran úgy említik,²⁵³ mint amelyeket a dinamikus bibliafordítások nem tudnak kezelni, és ezért rendszeresen felbontanak, megmagyaráznak, rontva ezzel a bibliai szöveg képiességét, kreatív erejét. A kritikusok szerint a metaforák megértésének képessége általános emberi jelenség, és még a missziói bibliafordításokban is sokkal nagyobb teret kellene engedni a megtartásuknak. A kritikában van némi igazság. Való igaz, hogy még a GNB is a kelletténél többször oldja fel a metaforákat, és ezzel csökkenti a szöveg költői potenciálját. Joggal feltételezhető az is, hogy a GNB-t modellként használó missziói fordítások még jóval gyakrabban éltek ezzel az eszközzel. De ha Nida műveihez fordulunk, megint csak azt látjuk, hogy ő nem volt érzéketlen a metaforák iránt, sőt azt mondhatnánk, hogy azoknak kiemelt jelentőséget tulajdonít a bibliai nyelv mint „elsődleges vallási nyelv” jellemzésénél. Négy lehetőséget ajánl a metaforák fordításában. A) Ha lehetséges, a bibliai metafora megtartandó (Júda oroszlánja).²⁵⁴ B) Ha formahű fordítása nem lehetséges, mert az így nyert új metafora félreérthető vagy értelmetlen a célnyelven,²⁵⁵ de van „funkcionálisan ekvivalens” metafora, amely gyakorlatilag ugyanazt a jelentést adja,²⁵⁶ akkor érdemes metaforát ekvivalens metaforával fordítani. C) Ha az előző lehetőségek nem állnak fenn, érdemes hasonlattá oldani a metaforát, így

²⁵² Olyan régi és alaptalan kritikáról van szó, amit már Nida is méltatlankodva említ 1947-es munkájában (*Bible Translating*, 136. o.). vö. még Doty, 75. o.

²⁵³ Vö. S. Prickett, *Words and the Word. Language, Poetics and Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 10. és 229. o.

²⁵⁴ A legtöbb nyelvben van megfelelője az oroszlánnak, még ha nem is él azon a területen, és többnyire hasonló konnotatív jelentést (bátorság, erő, vadság, ellenállhatatlanság) társítanak hozzá.

²⁵⁵ Jézus metaforikus kérdése a Zebedeus-fiakhoz (Mt 20,22 „Kiihatjátok-e azt a poharat, amit én fogok kiinni?”) nekünk érthető, de egyes afrikai nyelveken felhívás egy kiadós kocsmai italozáshoz.

²⁵⁶ Ez többnyire ritkább, mint gondolnánk. Az egyes nyelvek metaforái nagyon gyakran hordoznak olyan kulturális többletjelentést, ami torzítja a fordítás ekvivalenciáját. Ilyen határeset magyarul az ApCsel 9,8 metaforikus hasonlata („Mintha pikkelyek estek volna le a szeméről” vö. magyarul: „Mintha hályog hullott volna le a szeméről”).

megőrizve legalább a poétikus tartalom egy részét. D) *Végső esetben*, amikor egyik előző lehetőség sem áll fenn, a metafora felbontandó, és inkább a jelentését kell lefordítani, mint kockáztatni, hogy a formálisan megőrzött metafora félreértéshez vezessen. Láthatjuk, hogy Nida hierarchikus sorrendbe állított ajánlásai között a negyedik az, aminek túlzott alkalmazását felróják a kritikusai. Itt is igaz, hogy a kritikusok többsége olyan nyelveken olvassa a Bibliát, amelyeken a bibliai metaforák több száz éve részévé váltak a nyelvi-kulturális közegnek (ld. hamu és por vagyunk), így a megértésük nem okoz nehézséget még az átlagos nyelvhasználónak sem.

8.1.7. Az alapszöveg megváltoztatása

Vannak,²⁵⁷ akik úgy értékelik a dinamikus fordításokat, hogy azok megváltoztatják (sőt, „manipulálják”) a bibliai alapszöveget, mégpedig az olvasók érdekében. Ez egy különös vád, hiszen egy fordítás nem tud változtatni az alapszövegen. Azáltal azonban, hogy a dinamikus fordítások nem követik feltétlenül az alapszöveg formai jellemzőit, a kritikusok szerint az olvasók téves képet kapnak az alapszövegről is. Ehhez kapcsolják a dinamikus fordítások „természetességre” való törekvését is. Nida ezt úgy fogalmazta meg, hogy a fordításnak úgy kell hangoznia, mintha a fordítás nyelvén fogalmazták volna meg eredetileg. Ezzel a kritikusok szerint „azt az illúziót kelti, mintha nem is lenne alapszöveg”.

A magunk részéről nem tartjuk jogosnak ezt a vádat, mert egy fordítás fordítás marad akkor is, ha jó, akkor is, ha rossz. Ha jó, akkor természetesen hangzik, vagyis a nyelvi dekódolás nagyobb terhét a fordító leveszi a befogadó válláról (vagy kódelméletileg fogalmazva: csökkenti a zaj szintjét). Ha rossz a fordítás, akkor nagyobb a dekódolás terhe, nő a nyelvi félreértés kockázata, miközben az olvasó még el sem jutott odáig, hogy feltegye magának a kérdést: mit is jelent ez a szöveg? A természetes fordítás tehát nem elvesz valamit az eredeti szövegből, csupán segít abban, hogy az minél jobban érvényre jusson. A dinamikus ekvivalencia elve azt is jelenti, hogy ha az eredeti olvasóknak nem tűnt a szöveg „fordítás-ízűnek”, akkor a mai olvasóknak se kelljen megbirkózniuk ezzel a többletteherrel. Ha „fordítás-ízű” a fordításunk, akkor hamisítjuk meg az eredeti

²⁵⁷ Sőt, azt a benyomást keltik, mintha nem lenne szükség az eredetire, és elég lenne a fordítás (B. Pearson, „Remainderless Translations?” in Porter, *Translating the Bible*, 82. o.). Vö. még Gentzler, 53–54. o. és Ryken, 115-117. o.

szöveget, amely eredeti közegében nem volt az. Ez természetesen felveti a bibliai szöveg „idegenségének” az igényét, de erre a következő fejezetben térünk ki.

8.2. Biblikus és egyházi kritika

8.2.1 Emelkedettség

Gyakran emlegetett hátránya a dinamikus bibliafordításoknak, hogy „nem úgy hangzanak, mint a Biblia”.²⁵⁸ Valóban, a hagyományos bibliafordítások kialakítottak egy olyan nyelvezetet, amely az emberek számára azonnal felismerhetővé teszi, hogy a Bibliát hallják vagy olvassák. A hagyományos, nemzeti nyelvű bibliafordítások ezt az emelkedett, ünnepélyes stílust bizonyára a reformáció korából örökölték, amikor a bibliai szövegnek, majd az arról szóló „egyházi beszédeknek” is meg kellett felelniük az ünnepi, retorikai beszéddel szemben támasztott elvárásoknak. A Péld 25,11 „aranyalma ezüztányéron” elve volt ez, amely értékes tartalomhoz illő értékes hordozóeszközt, nyelvezetet várt el a bibliafordítástól is. Az „emelkedettség” másik összetevője az alapszövegek nyelvében rejlik. A formális bibliafordítások megőriztek egy sor olyan hebraizmust vagy görög nyelvi jellegzetességet (grécizmust), amelyek az évszázadok során a „bibliai nyelv” jellemvonásaivá nemesedtek az olvasók szemében, holott valójában semmi közük sem volt a Biblia tartalmának „emelkedettségéhez”, egyszerű fordítási technikából eredő nyelvi érdekességek voltak. Mindezek együtt adták a bibliai szöveg hagyományos fordításainak azt az emelkedettséget, amely a Biblia alapvető jellegzetességévé vált a nagy irodalmi és biblikus hagyományokkal rendelkező európai nyelveken. Ez a hagyomány tiszteletreméltó és megvan a szerepe az egyházak életében, az istentiszteletben, a liturgiában, az irodalomban és a bibliaolvasó emberek Bibliához fűződő személyes viszonyában. A dinamikus fordítások ezt a szerepet nem fenyegetik, pusztán jelentésalapú alternatívát kínálnak azoknak, akik valamiért ebben a hagyományos kontextusban nem találják meg az utat az ige üzenetéhez, vagy akiknek ez a nyelv egyenesen akadályt jelent abban, hogy megértsék, amit az ige jelent az ő életükre nézve is (a misszió szempontja). Azt már említettük, hogy más, nem európai kultúrkörökben mi a dinamikus fordítások szerepe, de meg kell látnunk, hogy a zsidó-keresztény kultúrkörben is megjelentek már azok a generációk, akiknek az „aranyalma

²⁵⁸ Vö. Nichols, 128. o.

ezüstitányéron” elve nem magától értetődő, mert nem abban nevelkedtek. Ezeknek a bibliaolvasóknak kínálja az ige megértését a dinamikus bibliafordítás.

Az eredeti bibliai könyvek némelyike emelkedett vallási nyelven íródott, mások magas költői, irodalmi regiszterben, és megint mások az egyszerű héber vagy görög elbeszélés nyelvén. Azt gondolhatnánk, hogy az ideális, valóban ekvivalens bibliafordítás az lenne, ha mindezeket az irodalmi karakterjegyeket is vissza tudná adni a fordítás, de ennek számos akadálya van, elsősorban a hosszú idő és a mérhetetlen anyagi és humán erőforrás, amely egy ilyen fordítási projekt létrehozását lehetővé tenné. De más akadálya is van. Az új holland bibliafordítás így készült, és a fogadtatás mégsem volt teljesen egyöntetű, mert az olvasókat is felkészületlenül érte az a stilisztikai és műfaji változatosság, amely a héber-görög Biblia sajátja, és amelyet a fordítás mai holland nyelven prezentált. A legtöbb olvasó megdöbben ezen a sokszínűsége, hiszen nagyon kevesen mozognak egyformán otthonosan a jogi szövegek, a történetírás, a költészet, a prófécia vagy a látomásirodalom nyelvi közegében, és amit a fordítás az irodalmi-nyelvi hűsége megnyert azt – talán – elvesztette a befogadó személyes nyelvhasználatától való eltávolodásban. Erősen kérdéses, hogy egy ilyen fordítás valaha is az „egyház Bibliája” lehet-e. A dinamikus, köznyelvi bibliafordítások kétségkívül lemondanak az egyházas nyelvezetről, és azon a nyelvi regiszteren szólnak meg, amelyet a magasan képzettek és az alacsonyabban képzettek közösen használnak a társadalmi érintkezés legnagyobb részében. A fordítások így akarják optimalizálni az érthetőséget a széles ölelésű olvasóközönség számára. Ez kétségtelenül azt jelenti, hogy lemondanak a hagyományos „bibliás” nyelvezetről. A fordítók ezt azonban abban a reményben teszik, hogy olyan nyelven szólaltathatják meg az ígét, amit a keresztény olvasók és a nem egyházas „új olvasók” egyaránt megértenek. A kritika tehát jogos, de a lemondás az „emelkedettségéről” világosan körvonalazott kommunikációs céllal történik.

8.2.2. „Misztikum”, „idegenség” és „homályosság”

Az emelkedettséggel együtt a dinamikus fordítások a sokak által a Biblia elidegeníthetetlen jellemvonásának tartott „misztikumról”, „idegenségről” és alkalmi homályosságról is lemondanak.²⁵⁹ Az olvasók a Bibliában az egészen „idegen” (Barth kifejezésével: totaliter aliter) Istennel találkoznak, és ezt a távolságot és különbséget a mindennapi emberi érintkezés nyelvétől ki kell, hogy fejezze a bibliafordítás,

²⁵⁹ Gentzler, 57. o. Ryken, 75–78. o.

máskülönben nem kapják meg az olvasók azt a nyelvi fogózkodót, amely jelzi számukra, hogy „szent... az a hely” (2Móz 3,5), ahol járnak, amikor a Bibliát olvassák vagy hallgatják.

Ebben is sok igazság van. A Bibliának valóban megvannak ezek a jellemvonásai, amelyek azonban leginkább az alapos bibliatanulmányozás, elmélyült egzegézis és az Isten igéjével való személyes kapcsolat révén válnak egyre fontosabbá. Ezt a „mélyebb megértést” azonban nem szabad összekeverni a szöveg elsődleges, grammatikai szintjén megjelenő titokzatossággal, homályossággal, „idegenséggel”. Az ugyanis gyakran csak a rossz és pontatlan fordítás eredménye, amely nem megy végig a fordítás teljes folyamatán, hanem feloldatlanul hagyja azokat a kérdéseket, amelyeket az eredeti szerző nem szándékozott a szövegben hagyni, és az első olvasók nem feltétlenül érzékelték. Óriási különbség van Isten „idegensége” és a nem jól értett bibliai versek idegensége között, az isteni kijelentés számunkra nem megérthető magasságai és mélységei, és egy rosszul fordított hebraizmus titokzatossága között. Az az érzésünk, hogy Nida és a dinamikus fordítások kritikusai nem mindig tesznek világosan különbséget e két, egészen különböző eredetű titokzatosság és idegenség között, sőt, egyiket a másikból eredeztetik. Ismét csak arra mutathatunk rá, hogy a dinamikus fordítások nem vonnak el senkit attól, hogy a formahű fordítások idegenségében és homályosságában gyönyörködjék, mert feltehetően más célközönségnek szólnak. Jézus kijelentésének mélysége és „idegensége” akkor is érzékelhető, amikor úgy fordítjuk, hogy „boldogok a lelki szegények”, és akkor is, ha úgy, mint az első Gute Nachricht kiadás tette: „boldogok, akik üres kézzel állnak Isten előtt”. De feltehetően nem ugyanazok az olvasók találják „mélynek” és elgondolkodtatónak, sőt „idegennek” az első, mint a második fordítást. Amint látni fogjuk, Nida a FOLTÁ-ban visszatér erre a problémára.

8.2.3. Értelmezés és nem fordítás

A dinamikus fordítás kritikusai szerint ebben a fordítási megközelítésben elmosódik a határ a fordítás és az értelmezés között.²⁶⁰ A fordítás feladata csupán annyi, hogy prezentálja az olvasónak az eredeti szöveget, minden más már az értelmezés területébe tartozik, és ezért az egyház és a tanítók (katolikus kontextusban a tanítói hivatal) feladata. Ez részben a fordítás feladatának a félreértése, részben egy szélsőségesen individualista

²⁶⁰ D. L. Stamps, „Interpreting the Language of St. Paul” in D. Jasper (szerk.), *Translating Religious Texts*. London: Macmillan, 1993. 40. o. Ryken, 139–150. o.

teológiai szemléletet követ, amely szerint az egyénnek elegendő a Biblia szövege Isten megismeréséhez és az üdvösségre jutáshoz.²⁶¹

Ebben a kritikában fontos kérdés rejlik: hol vannak a bibliafordító szövegértelmezési feladatainak határai? Nida szerint nincs fordítás alapvető szövegértelmezés nélkül. Ha nem értjük meg a szöveget, csak mechanikus tükörfordítást adhatunk, de azt is nagy valószínűséggel rosszul. A szavak megértéséhez hozzá tartozik, hogy megkeressük a tágabb szemantikai mezőben azt a jelentést, amely illeszkedik a klauzulába, majd a mondatba és a nagyobb szövegegységbe (pontosabban, ahogyan korábban láthattuk, a diszkurzus analízis szerint a nagyobb szövegegységek jelölik ki a kisebbek értelmezési határait). Ha ezt a munkát a fordító nem végzi el, nem tud fordítani. Ha nem dönti el a bibliai görög alapszöveg esetén, hogy meddig tart a mondat, meddig tart a kérdés, hol kezdődik új értelmi egység, akkor nem tudja lefordítani sem a szöveget.²⁶² Ebből a szempontból tehát illúzió „értelmezésmentes” fordításról beszélni. A formahű fordítás támogatói²⁶³ például felróják a dinamikus fordításoknak, hogy nem fordítják mindig „és”-sel a *kai* kötőszót az Újszövetségben. De amikor ezt teszik, maguk is értelmezik a *kai* jelentését, és úgy ítélik meg, hogy annak fontos strukturáló jelentése van, amikor parataxis (mellérendeléssel) összekapcsolja a mondatokat. Megőrzi ezt a jelentést, mert azt gondolják, hogy a bibliai elbeszéléshez szükség van az „és” jelentette ritmikusagra. A *kai* azonban jelenthet sok mást is. Többféle kapcsolatot is teremthet az összekapcsolt mondatok, mondatrészek között, és ilyenkor ennek megfelelően kell fordítani (vagyis, tehát, sőt, akkor, azután, így). Aki kihagyja a fordításban, úgy ítéli meg, hogy azon a helyen Márk nem tulajdonított a szónak magas szemantikai értéket, és a héber mondatfűzéshez hasonlóan csak egyfajta központosásként (vesszőként, pontként vagy mondatkezdő nagybetűként) használta. Nem arról van szó tehát, hogy az egyik fordítás nem értelmez, csak fordít, a másik pedig „túlértelmez”. Mindkettő értelmez, csak másként. De nem mindegy, hogy mit nevezünk értelmezésnek. Nida különbséget tett egzegézis és hermeneutika között. Az egzegézis szükséges ahhoz, hogy a fordító pontos fordítást adjon. A hermeneutika, vagyis a szöveg és az olvasó értelmezési horizontja

²⁶¹ Vö. Marlowe, 6. o.

²⁶² A Jn 1,3-4a fordítása kétféleképpen is lehetséges, attól függően, hogy hová tesszük a mondatatárt: „Minden általa lett, és nélküle semmi sem lett, ami létrejött. Benne élet volt...” vagy „Minden általa lett, és nélküle semmi sem lett. Ami létrejött benne, élet volt...”. A jelenlegi görög szövegkiadás (UBS GNT 5 és NA28) a második megoldást javasolja, bár a fordítások többsége inkább az első megoldás mellett maradt.

²⁶³ Vö. Hanula, 138–146. o.

közötti kapcsolat megtalálása azonban már túlmutat a fordító feladatán. Ez valóban az egyház és a tanítók területe.

8.2.4. Kulcsszavak

A dinamikus és formahű fordítások közötti egyik döntő különbség, hogy utóbbiak igyekeznek (amennyire lehet) megőrizni a fontosabb teológiai kifejezéseket, azokat konkordánsan fordítani. Ebben a megközelítésben jogos igény, hogy az eredeti olvasók által értett és felismert szövegen belüli kapcsolatok, amelyeket a visszatérő kulcsszavak teremtenek meg, a fordításban is fennmaradjanak. Ezek a „teológiai hidak” összeköthetnek könyveken belüli, de könyvek fölötti, sőt az Ó- és Újszövetség közötti intertextuális utalásokat is.²⁶⁴ A dinamikus fordítások ezzel szemben a szavak konkordantivitásáról a kontextusra helyezik át a hangsúlyt, és annak érdekében, hogy az adott szó a maga kontextusában értelmes maradjon, a kontextusnak megfelelő természetes ekvivalenssel fordítják. Ezzel kétségkívül sokszor elveszik a szavak „kulcsszó” jelentése, de cserébe megmarad a kontextus szemantikai integritása: az olvasó érti, mit mond a szerző. Azt, hogy a szerző ilyenkor visszaül egy másik szöveggörnyezetre, a dinamikus fordítás a kereszthivatkozással tudja jelezni. Érdekes, hogy a formahű és a dinamikus fordításban ezért megváltozik a kereszthivatkozások természete és jelentése is. A formahű fordításban a kereszthivatkozás tulajdonképpen a konkordancia szerepét tölti be: felsorolja, hol fordul még elő az adott szó a Bibliában. A dinamikus fordítás kereszthivatkozásai a gondolat, a téma, és nem csupán a szó felbukkanását jelzik másutt a szövegben.²⁶⁵

A kulcsszavakra épülő konkordantitás természetesen inkább ideálkép, mint valós lehetőség. Egyetlen fordítás sem tudja végigvinni tökéletesen, hogy az eredeti szövegben rejlő kulcsszavak mindig felismerhetők legyenek a fordításban is. Jó példa, hogy a

²⁶⁴ Vö. Nichols, 67-68. o. Vannak kritikusok, akik a kulcsszavakról való lemondást az újabb dinamikus fordításokban összekötik a biblikus írástudatlanság térnyerésével a modern korban. Azzal érvelnek, hogy a memória a szöveg formai elemeihez kötődik, és ha ezek a formai ismétlődések kiesnek a szövegből, az megjegyezhetetlenné válik a bibliaolvasók számára (vö. Ryken, 108–110. o.). Azzal nem vitatkozhatunk, hogy a formahű fordítások valóban könnyebben memorizálhatók, mint köznyelvi társaik. De a bibliaismeret hanyatlását a fordításokhoz kötni „sportszerűtlen” állítás, amely minden más társadalmi jelenséget (családok szerkezete, oktatás, egyháztagság, média, olvasási kultúra) figyelmen kívül hagy ebben a folyamatban, és egyetlen okra vezeti vissza a következményt.

²⁶⁵ A 2014-es fordítás „közbülső” állapotát a két fordítási elv között jelzi, hogy bár a kereszthivatkozások jellegükben inkább a dinamikus fordításokat követik (gondolatokra, témákra utalnak), addig nemrégiben kiválóan használható konkordanciát készíthettünk hozzá, amely egyes bibliakiadásokban a függelékben található (*Biblia. Istennek az Ószövetségben és az Újszövetségben adott kijelentése*. Budapest: Magyar Bibliatársulat – Kálvin kiadó, 2017.). Az igazán dinamikus fordításokhoz egyszerűen nem érdemes konkordanciát készíteni.

rendkívül pontos és konkordáns revKároli fordítás a Róm 4,1–12 görög szövegében nyolcszor felbukkanó *logizetai* (beszámít, tulajdonít, tart valaminek) igét kilencszer fordítja le (a 8. versben dőlt betűvel jelzi, hogy a szó valójában nincs benne az eredetiben, de mivel Pál odaérti, csak nem mondja ki, a revKároli lefordítja), vagyis „túlteljesíti” a konkordantivitást. A RÚF 2014 ezzel szemben csak ötször használja a kulcsszót (beszámít), kétszer másként fordítja (tulajdonít), egyszer pedig a szöveggörnyezetnek megfelelő szóval helyettesíti. Vagyis konkordantivitas szempontjából „alulteljesít”. De érdemes tenni egy próbát, vajon melyik fordításban érthetőbb és követhetőbb Pál érvelése Ábrahám példájával kapcsolatban annak, aki még soha sem olvasta ezt a szakaszt...

Összegzésként elmondhatjuk: Nida kritikusaire jellemző, hogy nem követik gondos figyelemmel az írásait és az abban megfogalmazottakat. Az egyes dinamikus fordításokban talált fogatkozásokot is a számlájára írták, függetlenül attól, hogy ő maga is éppenséggel óvott ezektől a hibáktól a munkáiban.²⁶⁶ A kritikákat olvasva az lehet a benyomásunk, hogy Nida elmélete nem fejlődött együtt azzal, ahogyan a különböző fordítások jobb vagy rosszabb megoldásokat mutattak egy-egy szövegi problémára. Ez meglehetősen életszerűtlen egy olyan teoretikus esetében, aki nem elefántcsonttoronyban, hanem a fordítói projektek sűrűjében alakította az elméletét.

Még gyakoribb egyoldalúság a fentebb ismertetett kritikákban, hogy azokat a jellemvonásokat kéri számon a dinamikus fordításokon, amelyeket azok nem képviselhetnek, hiszen más célból, más célközönség számára jöttek létre. A dinamikus fordítások megszületését megelőzte a formahű fordítások dominanciája, és az újabb fordítások azokat a fogatkozásokot igyekeztek orvosolni, amelyek a formahű fordításokat jellemezték. Ezután a formahű fordítások ismertetőjegyeit számon kérni a dinamikus fordításokon meglehetősen értelmetlen.²⁶⁷

Jellemző még a dinamikus fordítások kritikusaire egyfajta nosztalgikus, érzelmi viszonyulás „gyermekkoruk” szeretett bibliafordításához, a szülői házhoz, a gyülekezeti élet pillanataihoz, és a kritikájukat úgy fogalmazzák meg, mintha a dinamikus fordítások megjelenése elrontotta volna ezt az idilli képet. Mintha elvette volna a gyermekkor ártatlanságát.²⁶⁸ Ezért is érezhető a kritikai hangokban erős szubjektivitás, sőt gyakran

²⁶⁶ Vö. R. C. Van Leeuwen, „We Really *Do* Need Another Bible Translation” in *Christianity Today* 45:13 (2001. október 21-i szám), 28–35. o.

²⁶⁷ Vö. Carson, „The Limits of Functional Equivalence”, 67. o.

²⁶⁸ Vö. Ryken, 109. o. Carson, 69. o. Hanula, 5. o.

verbális indulat. Érveikkel nem érvelnek, hanem ítéleznek és megbélyegeznek. Szinte „igeellenesnek”, inspirációtanukkal szembenállónak tekintik a dinamikus fordításokat. Az ilyen kijelentésekkel nehéz vitatkozni, hiszen míg a formahű fordítások támogatóitól senki sem vitatja el a jó szándékot és a hitet, ők maguk ezt nem adják meg a dinamikus fordítások támogatóinak, és így nem építik, hanem rombolják a bibliafordításokról folytatott vitakultúrát, szinte megmérgezik a konstruktív diszkusszió légkörét. Ami az inspirációtanra vonatkozó kritikát illeti, természetesen a dinamikus fordítások készítői ritkán vallják a verbális inspiráció tanát. Így nyilván nem is tudnának dinamikusan fordítani. De az inspirációtan vitáját kiterjeszteni a bibliafordításokra megint csak nem tűnik konstruktív megközelítésnek.

A kritikusok nézeteiből gyakran fájó módon hiányzik az az alázat, amelynek a bibliafordítókat minden körülmények között jellemeznie kellene. Akik a homályosságot hiányolják a dinamikus fordításokból, nem veszik komolyan az ige szavát, hogy a feltámadásnak ezen az oldalán mi magunk is csak mintegy „tükör által, homályosan látunk” (1Kor 13,12). Ennek a hübrisznek gyakori következménye, hogy a kritikusok a maguk formahű fordításairól úgy beszélnek, mint az „eredetiről”, amelytől a dinamikus fordítások balgán eltérnek. Holott az eredeti mindig eredeti marad. A fordítás pedig fordítás, eltérő kvalitásokkal, fordítói döntésekkel, erényekkel és fogyatkozásokkal, és persze eltérő fordítói elméletekkel.

9. Dinamikusból Funkcionális Ekvivalencia: hangsúlyváltás és korrekció Nida elméletében (From One language to Another, 1986)

Amint láthattuk, a 80-as évektől felerősödtek a kritikai hangok a dinamikus ekvivalencia elméletével kapcsolatban. A fentebb idézett, egyre hangosabb kifogások Nida figyelmét sem kerülték el. Jóllehet már a TAPOT lapjain is figyelmet szentelt a dinamikus ekvivalenciával kapcsolatos félreértések tisztázásának, a 80-as években már nem lehetett tovább halogatni, hogy szisztematikus formában korrigálja a félreértéseket, és határozzon meg új hangsúlyokat a fordításelméletében, amelyek ugyanakkor figyelembe veszik a jogos kritikai megfigyeléseket is.²⁶⁹ A részletes válaszig 1986-ig kellett várni. Ekkor

²⁶⁹ Már utalt a kritikákra és a dinamikus fordítások valódi problémáira E. A. Nida – W. D. Reyerburn, *Meaning Across Cultures*. Maryknoll: Orbis Books, 61. o. A dinamikus fordításokkal kapcsolatos problémák megvitatása megjelent az SIL fordítói közösségében is. Ennek jele Katherine Barnwell 1986-os könyvében is látható, aki például alaposan átvértékelte az implicit információk fordításának

jelent meg a *From One Language to Another* (magyarul: Egyik nyelvről a másikra, rövidítve FOLTA) című könyve, amelyet az ószövetséges Jan de Waarddal, az UBS fordítói koordinátorával²⁷⁰ együtt jegyzett. A könyv nem kis meglepetést okozott mind az UBS-en belül, mind azon kívül, a dinamikus ekvivalencia hívei és kritikusai között egyaránt. A meglepetés oka az, hogy a könyv Nida előző munkái tükrében komoly „egzegézist” igényel. Mindenekelőtt Nida és szerzőtársa átnevezték a dinamikus ekvivalenciát funkcionális ekvivalenciára. Már abban is erősen megoszlanak a vélemények, hogy a FOLTÁ-ban „funkcionális ekvivalenciának” nevezett elmélet pontosan miben is különbözik attól a dinamikus ekvivalenciától, amit a TASOT előkészített és a TAPOT pedagógiai szempontból is használható módon²⁷¹ leírt. De idézzük a szerzőket:

A fordítás elmélete és gyakorlata (TAPOT) és *A fordítás tudománya felé* (TASOT) című könyvekben alkalmazott terminológiához képest jelen könyvünkben szembeszökő eltérés a “dinamikus ekvivalenciát” felváltó “funkcionális ekvivalencia” kifejezés alkalmazása. E változtatás nem azt jelenti, mintha a funkcionális ekvivalencia valami gyökeresen újat jelentene a dinamikus ekvivalenciához képest. Sajnos azonban a dinamikus ekvivalenciát gyakran félreértve ezt a nevet használták minden olyan megközelítésre, amely nagyobb hangsúlyt helyez a befogadói oldalra. Néhány bibliafordító súlyosan visszaélt a dinamikus ekvivalencia fenti munkákban vázolt elveivel. Remélhetőleg a “funkcionális ekvivalencia” kifejezés használata segít kihangsúlyozni a fordítás kommunikatív funkcióit és elkerülni a félreértéseket.²⁷² [aláhúzás tölem]

Vagyis a kettő nem jelent gyökeresen mást. De az egzegézis szabályai szerint ezt a kijelentést úgy is kell értenünk, hogy a kettő nem ugyanaz. Ezt a feltételezésünket megerősíti a FOLTA szerkezete, tartalmi elemei és maga a tény is, hogy a szerzők fontosnak ítélték a névváltoztatást. Nida már korábbi munkáiban is utalt arra, hogy a dinamikus ekvivalencia elvével több bibliafordításban súlyosan visszaéltek.²⁷³ Ezek a fordítások a dinamikus ekvivalenciára hivatkozva próbáltak igazolni olyan fordítói

kritériumait: *Bible Translation: An Introductory Course in Translation Principles*. Dallas: SIL, 1986. 88. o. Vö. még Doty, 119–120. o.

²⁷⁰ Dr. de Waard fordítói konzultánsa volt a magyar új fordítású Biblia 1990-es revíziójának is.

²⁷¹ Pattemore, „Framing Nida”, 224. o.

²⁷² J. de Waard és E. A. Nida, *From One Language to Another*. Nashville: Thomas Nelson, 1986.

Magyarul: *Egyik nyelvről a másikra*. Ford. Pecsuk O. Budapest: Kálvin Kiadó, 2002 (a továbbiakban a magyar kiadás oldalszámaira hivatkozunk). 6. o.

²⁷³ Ellingworth itt elsősorban a Living Translationre gondol. Vö. „Translation Techniques”, 327. o.

eljárásokat, amelyeket megelőzően a fordítók laza vagy pontatlan egzegézissel figyelmen kívül hagyták a forrásszöveg valódi és teljes jelentését (jelentés, forma, stílus, retorikai szerkezet és a szöveg egyéb szociolingvisztikai jellemzői), és kizárólag a befogadók elvárásait tartották szem előtt. Tévesen úgy értették a „dinamikus” jelzőt, hogy a fordítás lényege az, hogy „hasson” a befogadókra, és ne maradjon statikus, amilyenek a formális fordításokat ítélték. de Waard és Nida ezért kész arra, hogy teljesen lemondjon az elnevezésről, amellyel visszaéltek, és immár csak funkcionális ekvivalenciáról beszélnek, akkor is, amikor nem tesznek mást, mint megismétlik a korábbi Nida-művekben a dinamikus ekvivalenciára vonatkozó kijelentéseket. (Hogy kongruensek legyünk a FOLTA szándékával, ezután a mi munkánkban is a funkcionális ekvivalencia kifejezést használjuk.)

De nem csak a visszaélésekről és félreértésekről szól az új elnevezés. A FOLTA számot vet az 1986 előtt megjelent újabb fordításelméletekkel, és a TAPOT-nál sokkal nagyobb hangsúlyt helyez a fordítás szocioszemiotikai és szociolingvisztikai aspektusaira,²⁷⁴ valamint a szavaknál és mondatoknál nagyobb szövegegységek, bekezdések, perikópák, nyelvi, irodalmi és retorikai vizsgálatára. Voltak olyanok,²⁷⁵ akik magát a dinamikus ekvivalenciát is a formális fordítások közé sorolták, mert a TASOT és a TAPOT a szavak, szószerkezetek szemantikai vizsgálatával kezdte a fordítási folyamat leírását, és nagy hangsúlyt helyeztek arra, hogy a forma abban az esetben változtatandó, ha az a befogadó nyelven értelmetlen, félreérthető vagy rossz stílusú (nem természetes) megfogalmazást eredményez.²⁷⁶ Tehát a TASOT és a TAPOT megközelítése még ugyanúgy alulról felfelé építkező volt, mint a legtöbb, a szavakat középpontba állító formális fordításé.

Ezzel szemben döntő különbség, hogy a FOLTA már nem beszél szavakról és mondatokról, hanem csak „jelekről” (a szocioszemiotika ihletése), amelyek több irányból nyerik el jelentéshordozó szerepüket. A funkcionális ekvivalencia elnevezést is a jelek funkciójának vizsgálata indokolja, amelyet a korábbi megfogalmazásoknál szélesebb

²⁷⁴ FOLTA, 5. o. Pattermore, „Translation Techniques”, 226. o.

²⁷⁵ Vö. S. E. Porter, „Assessing Translation Theory: Beyond Literal and Dynamic Equivalence” in S. E. Porter és Mark J. Boda (szerk.), *Translating the New Testament: Text, Translation, Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009. 117–145. o.

²⁷⁶ A FOLTA a következő esetekben „engedi” a formától való eltérést: 1. Ha a szó szerinti fordítás téves jelentést ad. 2. Ha a kifejezés félreérthető, mert egy az adott kontextushoz közeli kontextusban mást jelöl szemantikailag. 3. Ha a formális fordítás – magyarázat nélkül – súlyosan értelmetlen. 4. Ha a forma két- vagy többértelmű, és a szerző részéről ez a bizonytalanság nem szándékolt. 5. Ha a formális megfeleltetésű fordítás stilisztikailag zavaró vagy kerülendő (például vulgáris) szöveget eredményez. (Vö. FOLTA, 52–55. o.)

alapokra helyezett a szerzőpáros. Többször hangsúlyozzák, hogy az írott szöveg mindig is hiányos leképezése a nyelvi üzenetnek és az azt alkotó jeleknek, mivel nem rendelkezik nem nyelvi (extralinguistic) és nyelven túli (paralinguistic) kiegészítőkkal. Az ó- és újszövetségi szerzőket nem kérdezhetjük meg a szöveg jelentéséről bizonytalan esetekben, és metakommunikációjuk sem segíthet az üzenet pontosabb dekódolásában. Ezen a nehézségen csak a szöveg alaposabb és tudatosabb szocioszemiotikai elemzésével kerekedhetünk felül. A FOLTA megközelítése nem alulról építkezik (amely a TAPOT-ban még pedagógiai szempontból mindenképp hasznos volt), hanem felülről halad lefelé, a legnagyobb egységek, a „nyelvi események” szintjétől a bekezdések, versek, mondatok szintjéig és tovább.²⁷⁷ Már a TAPOT is beszélt arról, hogy a magasabb szintű szövegegységek kontextusa határozza meg az alsóbb szintek szemantikai jelentéseit, és nem fordítva. Most ez a megállapítás világosan tükröződik a FOLTA fejezeteinek struktúrájában is (A fordítás mint kommunikáció – „Funkciók és szerepek a bibliafordításban” – „Alapkérdések” – „Fordítani annyi, mint jelentést fordítani” – „Retorikai funkciók” – „Retorikai folyamatok” – „Grammatikai jelentés”), a fordítás egésze jelenik meg, mint kommunikációs folyamat, amelyben a szöveg retorikai funkcióitól haladunk az alsóbb, grammatikai szintek felé. A TAPOT is beszélt „funkcionális ekvivalenciáról”, de csak a stílus összefüggésében. Ezt a kommunikációs szintet a FOLTA most a sokadik helyről előre emelte, és minden szintre kiterjesztette a funkcionális ekvivalencia jelentőségét.

A kritikai hangokra és a félreértésekre válaszul a FOLTA megváltoztatta, pontosabban világosabbá és kevésbé félreérthetővé tette a fordítás célkitűzését is. Amint láthattuk korábban, a TAPOT még az eredeti befogadók „reakciójának” vagy „válaszának” (response) reprodukálásában jelölte meg a sikeres dinamikus ekvivalens fordítás fő ismervét. Ismertettük azokat a kritikákat, amelyek szerint az eredeti szöveg és a fordítás befogadójának ekvivalens reakciója/válasza nehezen meghatározható és még nehezebben mérhető kommunikációs cél. Ezért a FOLTA a következőképpen határozza meg a funkcionális ekvivalencia célkitűzését:

...a fordítás folyamata azt a célt szolgálja, hogy a befogadók úgy értsék a lefordított szöveget, ahogyan az eredeti befogadók értették az eredeti szöveget.²⁷⁸

²⁷⁷ Vö. Doty, 116. o.

²⁷⁸ I. m., 50. o.

Mint korábban említettük, a befogadók reakciójáról vagy válaszáról (response) a befogadók „megértésére” (understanding) átkerülő hangsúly nem döntő változás Nida rendszerében, inkább csak világos és kevésbé félreérthető megfogalmazást jelent. A kettő alatt valójában mindig is ugyanazt értette Nida, pusztán a bibliai üzenet érzelmi (emotív vagy expresszív) és imperatív funkciója miatt emelte ki az „ekvivalens reakció” követelményét. Ez – megítélésünk szerint – korábban sem jelentett mást, mint helyes megértést (ahhoz hasonlóan, ahogy a *Reader's response* hermeneutikai irányzat elnevezése is az olvasó „válaszára” mint szubjektív megértésre utal). A forma lehetőség szerinti megtartásának gondolata egyértelmű hangsúlyi visszatérés a kezdőponthoz, az 1947-es Bible Translating-hez, és a TAPOT-ban is meglévő óvatossághoz:

...a fordítás kommunikáció. Ez nem csupán az üzenet tartalmi megfeleltetését (ekvivalencia) jelenti, de - amennyiben az lehetséges - a formai megfeleltetést is. Hogy a tartalmi vagy formai megfeleltetés helyességéről megbizonyosodjunk, a szóban forgó szöveg funkciójára kell összpontosítanunk. A kérdés tehát: milyen funkciókat lát el a szöveg? S hogyan kommunikálja ezeket a funkciókat lexikai, grammatikai és retorikai szerkezete segítségével?²⁷⁹

A funkcionális ekvivalencia tehát igyekszik elszakadni a forma és jelentés dichotómiájától, és a fordítás mint kommunikációs folyamat sikerének rendeli alá azokat a jelentésvizsgálatokat és szükséges formai transzformációkat, amelyek az új fordításhoz vezetnek.²⁸⁰ Mivel az alacsonyabb szövegi szinteken a szemantikai vizsgálatok domináltak, és azoknak kellett megelőznie a legközelebbi természetes ekvivalens megtalálását, a magasabb szinteken már a szemiotika, pontosabban a szociolingvisztika és a szocioszemiotika siet a fordító segítségére a teljes kommunikációs helyzet reprodukálásában. Nida példaként hozza fel azt a szituációt, amikor Lábán és Jákób „kenyeret ettek” a szövetségkötés után (1Móz 31,51–54). Ebben az áldozati és szövetségi kontextusban a közös étkezés több volt, mint az éhség csillapítása: záróaktusát képezte mindannak, amit Lábán és Jákób azelőtt tett a kapcsolatuk helyreállításáért. A fordítónak tehát nem csak a szavakat, nem csak a mondatot, még csak nem is a fejezetet, de az egész kommunikációs helyzetet kell szem előtt tartania, amikor azt az egyszerű hebraizmust fordítja, hogy „kenyeret ettek”.

²⁷⁹ FOLTA, 13. o.

²⁸⁰ Vö. N. Statham, „Dynamic Equivalence and Functional Equivalence: How do They Differ?” in *TBT* 54:1 (2003), 102–103. és 106. o.

Mintha a dinamikus fordítások „egyszerű, lapos nyelvezetét” érintő kritika visszhangját látnánk azokban a szakaszokban, ahol de Waard és Nida a Biblia nyelvéről mint „elsődleges vallási nyelvről” beszél, és arról, hogy ezt milyen könnyű a fordításokban összekeverni a „másodlagos vallási nyelv” (a prédikációk, a liturgia, a kommentárok és a vallási irodalom) szókészletével. Pedig a kettő lényegesen különbözik egymástól, elsősorban a benne rejlő nyelvi teremtőerő miatt. Nida nem valamiféle mesterkelt „homályosságot” vizionál a bibliafordításban, amelyet könnyű összekeverni a homályos fordítással, hanem attól óvja a fordítót, hogy a saját értelmezésével ne írja felül a Biblia teremtő nyelvét:

Bármennyire is értékes, a másodlagos vallási nyelvet nem szabad alkalmazni a bibliafordításban. Hogy hűek maradjunk az elsődleges vallási nyelvhez, igyekeznünk kell visszaadni valamit a kifejezések transzcendens minőségéből. Súlyos hiba volna, ha kiküszöbölnénk minden „emelkedett homályosságot”, és igyekeznénk átírni az elsődleges vallási nyelvet egy bibliai teológiai kézikönyv stílusára. Ha megpróbálunk mindent megmagyarázni a Szentírásban, akkor végül termékeny erejétől fosztjuk meg az elsődleges vallási nyelvet, amely képes teljes odaszánást teremteni és helyes irányba fordítani emberi életeket.²⁸¹

A legjobban talán úgy tudjuk érzékeltetni a FOLTA hangsúlyváltását Nida korábbi műveihez képest, ha engedjük, hogy ő értékelje a fordulatot. A FOLTA első függelékében, ahol a főbb bibliafordítás-elméleti irányzatokat ismerteti, megtaláljuk Nida saját irányváltásának a nyomait. Miután vázolja a nyelvészeti megközelítés gyakorlati fogyatékoságait, a korábbi Nida-műveket a kommunikációelméleti irányzat teoretikus munkái közé sorolja:

A lingvisztikai megközelítés hiányosságai miatt a kommunikáció elmélet nyújtott a fordítóknak egy a problémák kezeléséhez alkalmasabb nézőpontot. Ez a megközelítés a fordítás problémáit is a kommunikáció részeként értelmezve elsősorban a forrás, az üzenet, a befogadó, a visszajelzés, a zaj, a csatorna és a közeg kategóriái alapján értékeli, különleges figyelmet fordítva a hatásra és a redundanciára, mint az információelmélet fontos szempontjaira. A fordítás nehézségeinek ezen megközelítése elsősorban Nida (1964), Nida és Taber (1969) és mások, például Kade (1968), Neubert (1968), Wilss (1982), Vázquez-Ayora (1977) és Reiss (1971) munkáiban tükröződik. A fordítás kérdéseinek kommunikációs megközelítésében azon van a fő hangsúly, hogy milyen

²⁸¹ FOLTA, 31. o.

mértékben lehet eljuttatni a forrásszöveg jelentését a befogadókhöz, még hozzá általuk is érthető és értékelhető formában. Másképpen fogalmazva, a befogadó szerepe felértékelődött azzal, hogy a kommunikáció folyamatának célpontjává lépett elő.²⁸²

A FOLTÁ-ban látható hangsúlyeltolódást, amelynek a funkcionális ekvivalencia új elnevezése is részét képezte, Nida úgy értelmezi, mint fokozatos eltávolodást a kommunikáció-elméleti modelltől, és közeledést a fordítás szocioszemiotikai modellje felé. Ezzel tulajdonképpen Nida mintegy igyekezett kijelölni azt az irányt, amelyben a funkcionális ekvivalencia elmélete továbbfejleszthető lesz a jövőben:

... a kommunikáció-elméleten alapuló fordítás nem teljes, mivel nem nyújt elégséges alapot minden szinten a szöveg lingvisztikai jeleinek megértéséhez, ahogyan nem segít megértenünk a nyelv kultúrához való viszonyát sem. Éppen ebből a szempontból vált fontossá a fordítás szocioszemiotikai megközelítése (Nida és mások, 1983; Nida, 1984a; és de Beaugrande, 1978). E szocioszemiotikai megközelítéshez igen szorosan kapcsolódnak azok a szociolingvisztikai vizsgálatok, amelyek a társadalmi viselkedés és a nyelvhasználat közötti szoros kapcsolatot hangsúlyozzák (Pergnier, 1978).²⁸³

10. Alternatív modellek vagy paradigmaváltás

10.1. Relevanciaelmélet

Az 1980-as években megjelenő kritikai hangok Nida elméletével kapcsolatban részben teológiai, részben nyelvészeti jellegűek voltak, de nem lépett fel olyan rivális nyelvelméleti javaslat, amely érdemben veszélyeztette volna azt a benyomását a bibliafordítóknak, hogy Nida elmélete nyelvészeti és kommunikációelméleti szempontból is tudományosan megalapozott, sőt az egyetlen elméleti és gyakorlati szempontból egyaránt részletesen kidolgozott bibliafordítási „metódus”²⁸⁴. Jobbára a nida elmélet gyakorlati megvalósulásainak hibáit lehetett felmutatni, de ezek érdemben nem késztették arra a fordítókat, hogy elforduljanak Nida alapvető felismeréseitől. Nem

²⁸² FOLTA, 248–249. o.

²⁸³ FOLTA, 249. o.

²⁸⁴ Éppen amiatt, hogy Nida nem egyetlen elméletet kényszerít a fordításra, hanem a fordítás gyakorlati problémáihoz keresett – sokszor eklektikus módon – elméleti modelleket, amelyeket addig alakított, amíg alkalmassá nem váltak a fordítási jelenségek leírására és modellezésére, Smith nem is elméletéről vagy gyakorlatról beszél Nida esetében, hanem inkább valamiféle „harmadik útról”, fordítási eljárásról, metódusról (method). Vö. K. G. Smith, „The Emergence of Relevance Theory as a Theoretical Framework for Bible Translation”, 69-70. és 72. o.

(Internetes elérés: https://biblicalstudies.org.uk/pdf/conspectus/vol04/smith_emergence.pdf, utolsó megtekintés: 2018. január 23.)

csupán azok a bibliafordítások vették át a funkcionális ekvivalencia eljárásait, amelyek bevallottan ezzel az elméleti háttérrel készültek (például GNB, CEV, NIV, NLT), de még azok is, amelyeknek a fordítói soha nem vallották volna be, hogy alkalmazták Nida eljárásait (NRSV), vagy éppen azzal szemben fogalmazták meg az ideális bibliafordítással szembeni elvárásokat (például ESV).²⁸⁵

10.1.1. Sperber és Wilson²⁸⁶

Ez a helyzet igazán csak a relevancia-elmélet felbukkanásával és térnyerésével változott meg, a 90-es évek elejétől kezdődően. A relevancia-elmélet kidolgozóinak, Sperbernek és Wilsonnak a megfogalmazásában „egy kognitív pszichológiai elmélet”, amely H. P. Grice pragmatikai tanulmányainak a továbbfejlesztéseként értékelhető. Az emberi kommunikáció törvényszerűségeit kutatva Sperber-Wilson azt állítják, hogy a kommunikáció csak a közös kognitív környezet (kontextus) ismeretében lesz érthető és értelmes-értelmes (releváns) az abban résztvevők számára. A kommunikáció akkor valósul meg, amikor a közlő jelzi a közlési szándékát a befogadó felé, aki ezt felismeri, és feldolgozza az üzenetet. A relevancia-elmélet abban haladja meg a korábbi (Nida bibliafordítási modelljét is megalapozó) kódelméletet, hogy kiemelten foglalkozik a kommunikációban döntő jelentőségű kontextus szerepével. Sperber és Wilson nem tagadják a nyelvi kódolás-dekódolás megtörténtét a kommunikációban, de azt állítják, hogy ez csak töredéke annak, amitől a közlő és a befogadó kommunikációja valóban működik. A kontextus megértése és kifejezése nyelvi eszközökkel (tehát tulajdonképpen alárendelése a kódelméletnek), ahogy Nida kezelte, nem számol el megfelelően a kontextus kommunikációban betöltött valódi jelentőségével.

A relevancia-elmélet megteremtette a maga saját szakkifejezéseit, amelyek csak részben érthetők a korábbi fordításelméleti leírások alapján, de az elmélet lényegének érzékeltetéséhez kénytelenek vagyunk használni őket. Technikai jellegük miatt sokszor

²⁸⁵ Meglepő, milyen sokszor „kényszerül” ez az „alapvetően szó szerinti fordítás” (essentially literal translation) dinamikus megoldásokra a helytelen angol nyelvtani szerkezet elkerülése érdekében.

²⁸⁶ Vö. D. Wilson – D. Sperber, *Truthfulness and Relevance* (Internetes elérés:

<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.451.4854&rep=rep1&type=pdf>, utolsó megtekintés: 2018. január 23.); Uő., „Irony and the use-mention distinction” in Cole, P. (szerk.), *Radical Pragmatics*. New York: Academic Press, 1981. 295-318. o.; Uő., *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford: Blackwell, 1986; Uő., „Rhetoric and relevance” in Wellbery, D. és J. Bender (szerk.), *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990. 140-55. o.; Uő., „Relevance Theory” in Horn, L. R. és Ward, G. (szerk.), *The Handbook of Pragmatics*. Oxford: Blackwell, 2004. 607-632. o.

nem is próbálkozunk meg a lefordításukkal, eredeti latinos/angol formájukban adjuk meg őket. Sperber-Wilson szerint egy kommunikációs közlés (input) csak akkor releváns a befogadó számára, ha a feldolgozása (megértése) pozitív kognitív hatást eredményez, vagyis a befogadóban megerősít valamilyen régebbi ismeretet, esetleg megváltoztatja azt, vagy éppen teljesen új ismeretet ad. Az embert a mindennapi társas érintkezés során számtalan közlés éri, de ezekből csak azt választjuk ki feldolgozásra, amelyektől a legnagyobb kognitív hatást remélhetjük, a legkisebb feldolgozási energia (idő, gondolkodási erőfeszítés) árán. Egy közlés relevanciája tehát annál nagyobb, minél nagyobb kognitív hatást (új ismeretet stb.) remélhetünk tőle, a lehető legkisebb megértési erőfeszítéssel. Sperber és Wilson széleskörű kísérletekkel bizonyítják, hogy az emberi megismerés a relevancia maximalizálására törekszik (ezt nevezik a relevanciaelmélet első kognitív alapelvének). A második alapelv az, hogy minden szándékos közlés azt a benyomást igyekszik kelteni, hogy magas a relevanciaértéke (még az is, amelyiknek valójában nem az, mint egy unalmas és felkészületlen előadó előadása). A szándékolt és megértésre számot tartó közlést a relevancia-elmélet „ostensive-inferential communication”-nevezi, amelyben az első „osztenzív” jelző arra utal, hogy a közlő szándékosan közöl valamit, a második „inferenciális” jelző pedig arra, hogy a befogadónak a logika és a kontextus alapján kell értelmeznie a közlést. Nida (és az írásai nyomán mi is) még az explicit és implicit információ kifejezéseket használta, amelyek közül explicitnek azt tekintette, amit a közlő belefoglalt a nyelvi kódolásba, tehát „kimondott”, míg implicitnek azt, amit a közlésbe „beleértett”, akár metanyelvi vagy paralingvisztikai eszközökkel, akár azáltal, hogy feltételezte a befogadóról a kontextus ismeretét. Sperber és Wilson ezzel szemben „explicature”-ről és „implicature”-ről beszélnek. Az „explicature” részben az, amit a közlő elmond (vö. Nida explicit információjával), részben az a mentális folyamat, amely során a befogadó elosztatja a közlés homályos részeit (disambiguation), pontosítja a jelentést (reference assignment) és ellátja azt szükséges kiegészítésekkel (enrichment). Az „implicature”-nek, vagyis a tágabb kommunikációs kontextusnak részei az implikált premisszák (implicated premises): azok az információk, amelyekkel a hallgató a világról rendelkezik, és amelyek segítik az üzenet értelmezésében. De részei még az implikált konklúziók (implicated conclusions) is: ezek olyan kimondatlan információk, amelyeket a befogadó a logika és a kontextus segítségével vonhat magából a közlésből.

Sperber-Wilson szerint ezekkel az összetevőkkel a következőképpen megy végbe a (szándékolt és megértésre törekvő)²⁸⁷ emberi kommunikáció: A befogadó a közlés értelmezésében követi a legkisebb feldolgozási energiát igénylő utat, teszteli a különböző hipotéziseket, amelyek segítségével eljuthat a megértéshez, közben értékeli a közlést (a kimondottakat az „explicatures” elemzésével: disambiguations, reference assignment stb.; a kontextuális információkat pedig az „implicatures” elemzésével: implicated premises, implicated conclusions), és amikor teljesül a relevancia iránti igénye (megszerezte az új információt), akkor abbahagyja az értékelést. Ez talán – az idegenül hangzó és technikai szakkifejezések ellenére – mindenki számára követhető modellje annak, hogyan működik az emberi kommunikáció. De hogyan kapcsolódik mindez a bibliafordításhoz?

10.1.2. Gutt

Ernst-August Gutt, az SIL fordítói konzultánsa volt az, aki a Sperber-Wilson által lefektetett kommunikációelméleti alapokat a bibliafordításra alkalmazta.²⁸⁸ Bevallottan az volt a célja, hogy kimozdítsa a bibliafordítás-elméleti vitákat az egyre meddőbbnek tűnő formális-funkcionális megfeleltetések dichotómiájából. Gutt érdemben nem tesz különbséget Nida funkcionális ekvivalenciája és az SIL teoretikusok, mint Beekman-Callow és Larson idiomatikus vagy jelentésalapú fordítási elméletei között.²⁸⁹ Mindkettőnek azt a hiányosságot rója fel, hogy a nyelvet és a nyelvi közlést kódrendszerként értelmezve nem tudnak mit kezdeni azzal a ténnyel, hogy a jelentés döntő hányada nem a verbális közlésben, hanem a beszélőket körbevevő és a fejükben létező kulturális, nyelvi, pszichológiai és vallásos kontextus közös és kongruens értelmezése során jut el a beszélőtől a hallgatóig. Ha ez a közös kontextus nem lefordítható a nyelvi kódokra, tehát nem is dekódolható, akkor a kommunikációs folyamat modellezése Nida rendszerében alkalmatlan a valóság megragadása: egy konkrét fordítás esetében pedig arra, hogy a nyelvileg kódolt üzenetben közvetítse a forrásnyelvi jelentést

²⁸⁷ Sperber-Wilson modellezik és leírják a nem ilyen kommunikációs formákat is, mint a ráutaló magatartás, a kétértelműségekre törekvés, az irónia, a humor vagy a költői, például metaforikus fogalmazás. Bár ezek a bibliafordítás szempontjából mind fontos kérdések, itt most hely hiányában, és a „fő csapásirányhoz” ragaszkodva nem tudunk rájuk kitérni.

²⁸⁸ E.-A. Gutt, *Translation and Relevance: Cognition and Context*. London – New York: Routledge, 2010 (2. kiadás).

²⁸⁹ Nem látszik Gutt értelmezésében a különbségtétel a nidai dinamikus és funkcionális ekvivalencia között, holott utóbbi éppen a kulturális, vallási és szociológiai kontextus pontosabb szociolingvisztikai és –szemiotikai modellezésében lépett tovább az előbbinél.

a tetszés szerinti célnyelvi olvasóközönség számára. Nida rendszere arra épül, hogy a nyelvi mélystruktúrák révén minden nyelvről minden üzenet átvihető minden más nyelvre, hacsak a forma nem tartalmazza a jelentés integráns részét. Abban az esetben ugyanis nagyobb információvesztéssel kell számolni. Gutt azonban arra mutat rá, hogy ha hiányzik a kölcsönösen értett és használt kontextus, ami a bibliai szövegek eredeti befogadói és a fordítások olvasói között kétségkívül így van, akkor nem lehet teljes a fordításban végbemenő kommunikáció, a jelentésátvitel.

A relevancia-elmélet fontos kategóriái, az egyenes idézet és a függő idézet segítségével, amelyek más-más módon szolgálják ki a befogadó relevanciaigényét,²⁹⁰ Gutt a fordításokat is két nagy csoportba sorolta, a direkt és az indirekt fordítások csoportjába. A fordításokat úgy értelmezi, mint nyelvek közötti (interlingvális) függő vagy egyenes idézetet. A direkt fordítás a forrásnyelvi üzenet teljes átadására vállalkozik, annak minden formai elemével együtt. Az indirekt fordítás azonban a teljes forrásnyelvi közlésnek csak azokat az elemeit igyekszik közvetíteni, amelyeket a befogadó számára fontosnak ítél, és ezért inkább csak az eredeti üzenettel való hasonlóság igényével lép fel. A kettő közül az indirekt fordítás az, amelyik kontextus-érzékenyebb, hiszen tudatában van az eltérő kontextusoknak, ezért választ az átadható és kommunikálható kontextus-elemek közül, és csak azokat próbálja meg közvetíteni. Ezáltal az indirekt fordításban a fordító interpretációs döntése nagyobb szerepet játszik. A direkt fordítás tulajdonképpen tekinthető az indirekt fordítás egy speciálisabb alkategóriájának, hiszen ott a fordító úgy dönt, hogy nem az általa fontosnak tartott kontextuális elemeket, információkat emeli ki, hanem igyekszik az eredeti üzenetet a maga formai teljességében (az úgynevezett kommunikációs „kapaszkodókkal” (vagy „kommunikatív fogódzókkal”)²⁹¹ együtt, amelyek a nyelvek grammatikai különbségei miatt nem mindig egyszerű formai jellemzők) átfordítani, de a kontextuális információkról lemond. Ezeket a direkt

²⁹⁰ Példa: Késik a barátom, és magyarázatként azt mondja, beszélnie kellett a feleségével. Amikor megkérdezem, hogy miről beszélgettek, attól függően fogja a beszélgetést szó szerint idézni, vagy rövidebben összefoglalni, hogy feltételezése szerint én milyen mélységben vagyok kíváncsi a beszélgetésükre. Ha azért kérdezem, mert a kapcsolatuk alakulására vagyok kíváncsi, feltehetően akár szó szerint (direkt) is idézni fogja, de ha csak azért kérdezem, mert érdekel, hogy miért késett a találkozónkról, akkor valószínűbb, hogy néhány szóval (indirekt) összefoglalja a beszélgetést. (Sperber-Wilson egy részletesebb példájának módosított-egyszerűsített változata, vö. Sperber-Wilson, 2004, 609kk)

²⁹¹ „Communicative clues”, a magyar kifejezéshez vö. Lanstyák I., „A fordítási egyenértékűség néhány válfajáról. Szempontok a magyar Újszövetség-fordítások és revíziók vizsgálatához” in *Fórum 2014:1*, 61–92. o. főleg a 24. jegyzet Mivel ezek a kommunikációs kapaszkodók nem azonosak a szöveg formai jellemzőivel, Gutt szándéka szerint a direkt fordítást sem azonosíthatjuk egyszerűen a formális fordítással. Ugyanígy az indirekt fordítás és a funkcionális fordítás közé sem tehetünk egyenlőségjelet, mert az utóbbi célját illetően nem csak az üzenet szelektív átadására vállalkozik, hanem az egészre.

fordítások esetében külön, kiegészítő segédanyagokként (lábjegyzetek, magyarázatok, bevezetések, kommentárok, szövegdobozok stb.) kell eljuttatni az olvasókhoz. Így az olvasók a kontextussal önállóan ismerkedhetnek meg, majd ennek az ismeretnek a birtokában értékelhetik és érthetik a direkt fordítás nyelvi elemeit. A direkt fordítás tehát kétségtelenül azon olvasók relevanciaigényéhez van alakítva, akik kíváncsiak az eredeti szöveg explicit nyelvi jellemvonásaira is. A bibliafordítás helyzetére vonatkoztatva ezek olyan olvasók, akik részletes, elmélyült bibliatanulmányozáshoz akarják használni a bibliafordításukat.

Gutt javaslataira alapvetően háromféleképpen reagált a bibliafordítói közösség (UBS és SIL fordítók és konzultánsok), és a fordításelmélettel foglalkozó szakemberek. Egy részük kitörő örömmel fogadta az elméletet, mint amely új alapokra helyezheti, és kimozdíthatja a holtpontról a meddővé vált formális-funkcionális vitát.²⁹² Mások az elméletet érdeklődéssel és pozitívan fogadták, de kétségüknek adtak hangot azzal kapcsolatban, hogy Gutt nézetei használható kapaszkodókat adhatnak a bibliafordítás praktikus kérdéseit illetően is.²⁹³ A harmadik csoport²⁹⁴ határozottan elutasítja Gutt elméletét.

A pozitív reakciókban megjelenik, hogy Gutt megközelítése öröndetesen új, és a relevancia-elmélet segítségével a korábbiaknál pontosabban láttatja a bibliafordításban rejlő kommunikációs és jelentésátviteli nehézségek okát, rámutat az okokra, miért nem találkoznak bizonyos bibliafordítások megoldásai az olvasók elvárásaival, és felmutatja az előrelépés lehetőségét. Nem csak az új elméletet üdvözlük, hanem például a dél-afrikai bibliafordítói műhely,²⁹⁵ amelyet teljes joggal lehet fordításelméleti iskolának is nevezni, hozzálátott az elmélet gyakorlati következményeinek kidolgozásához, konkrét bibliafordítások formájában. Smith doktori dolgozatában²⁹⁶ a Titushoz írt levél

²⁹² Köztük Smith, Van der Merwe, Evans és Pattemore, akiknek az írásaira a későbbiekben is utalunk. Magyarországon meg kell említenünk Lanstyák Istvánt, aki több írásában is értékelte a relevancia-elméletben rejlő lehetőségeket.

²⁹³ Ilyennek tekinthetjük A. O. Mojlát és T. Wiltet, Malmkjaer és Fawcettet. Gutt egyébként világossá teszi, hogy elmélete leíró és nem előíró jellegű, nem támogatja egyik vagy másik (direkt vagy indirekt, sőt a kettő közötti változatok) fordítási típust, ezért nem is ad konkrét tanácsokat a megvalósításra. Vö. P. Fawcett, *Translation and Language*. London and New York: Routledge, 2014 (1997). 135–138. o.; K. Malmkjaer, „Linguistic Approaches to Translation” in K. Malmkjaer és K. Windle (szerk.), *The Oxford Handbook of Translation Studies*. Oxford: OUP, 2011. 57–70. o.;

²⁹⁴ Legjellemzőbb képviselője E. Wendland, vö. „Relevance of »Relevance Theory«” in TBT 47:1 (1996), 126–136. o.

²⁹⁵ Központja a Stellenbosch Egyetem és intenzív kapcsolatokat ápol a Dél-Afrikai Bibliatársulattal annak fordítási projektjein keresztül.

²⁹⁶ K. G. Smith, *Bible Translation and Relevance Theory. The Translation of Titus*. PhD disszertáció. Praetoria: Stellenbosch Egyetem, 2000.

fordításával próbálkozott meg relevancia-elméleti alapokon, Van der Merwe pedig egy új afrikaans nyelvű relevancia-elméleti bibliafordítás elkészítésén dolgozott.²⁹⁷

Miután ismertették Gutt elméletét, és megfogalmaztak tizennégy észrevételt és elméleti alapvetést²⁹⁸ a jövő bibliafordítóinak képzéséhez, Winckler és van der Merwe így vonják meg a relevancia-elmélet használhatóságának mérlegét:

Mindenkit óvunk attól, hogy „feladja” a fordítás iránti erőfeszítéseket. Inkább azt javasoljuk mindenkinek, aki fordítja és olvassa a Bibliát, hogy nézzenek szembe a realitással: fel kell hagynunk az indirekt fordításokkal, és bele kell fogunk új direkt fordítások készítésébe.

A negatív kritikákban a következő kifogások fogalmazódtak meg:

1. Gutt relevancia-elméleti megközelítése teljesen elméleti irányultságú, és éppen annyira (nem) használható a gyakorlati bibliafordítás területén, mint bármilyen más absztrakt filozófiai-hermeneutikai nyelvelmélet. A fordítók és a fordításelméleti szakemberek örök dilemmája és vitája az, hogy a fordítók konkrét segítséget várnak a fordításelmélettől ahhoz, hogyan kezeljenek típusproblémákat, míg az elméleti szakemberek célja a legritkább esetben a preskriptív fogalmazás, ők csak leírni és értelmezni akarják a jelenségeket.²⁹⁹ Ebben a dilemmában a kritikusok szerint Gutt is kevesebbet ad, mint amit ígér.³⁰⁰ Míg Nida a konkrét bibliafordítási szituáció kérdésiből indult el a teóriaalkotás felé, addig Gutt, bár azt ígéri, hogy a relevancia-elmélet felválthatja a nidai rendszert,

²⁹⁷ Vö. C. H. J. Van der Merwe, 'n Konkordante vertaling van die Bybel in Afrikaans: Is dit hoegenaamd verantwoordbaar, en hoe sal dit lyk? in *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 40 (1999), 293-306. o. Uő., „The Bible in Afrikaans: A direct translation – A new type of church Bible” in *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 68:1 (2012), Art. #1204, 8 oldal. Internetes elérés: <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1204> (utolsó megtekintés: 2018. január 23.)

²⁹⁸ 1. A fordítás verbális kommunikáció 2. A verbális kommunikáció megértéséhez az elme működését kell megértenünk 3. A verbális kommunikáció inferenciális 4. A verbális kommunikáció kétféle jelentés-megjelenítésben képzelhető el (kimondott szavak és kontextus) 5. A verbális kommunikáció kontextusfüggő 6. A verbális kommunikációban döntő az optimális relevancia 7. A kijelentés helyes értelmezése az, ami megfelel a relevancia elvének 8. A bibliafordítóknak is helyes döntéseket kell hozniuk, amelyek megfelelnek a relevancia elvének 9. Minél nagyobb a kontextuális különbség, annál nagyobb a bibliafordítás félreértésének a veszélye 10. A bibliafordítóknak is számolniuk kell a verbális kommunikálhatóság korlátaival 11. A bibliafordítóknak is szem előtt kell tartaniuk a direkt és indirekt fordítás közötti különbséget 12. A bibliafordítóknak a legmagasabb szintű nyelvismerettel kell rendelkezniük 13. A bibliafordítóknak a legmagasabb szintű nyelven túli ismeretekkel is rendelkezniük kell 14. A direkt fordítások segítségével a bibliafordítók hatékonyabban tudják megszólaltatni az eredeti szövegeket. Vö. W. K. Winckler és C. H. J. van der Merwe, „Training tomorrow’s Bible translators: Some theoretical pointers” in *Journal of Northwest Semitic Languages* 19 (1993), 41–58. o.

²⁹⁹ Vö. Pattermore, „Framing Nida”, 217–218. o.

³⁰⁰ Vö. K. Malmkjær, „Review of E.-A. Gutt, Translation and relevance: Cognition and context” in *Mind and Language* 7 (1992), 306. o.

nem siet a fordítók segítségére konkrétumokkal. Ez a kritikusok szerint annál is inkább felróható hiányossága, hiszen az SIL fordítói konzultánsaként ő maga is ismeri a terepmunka nehézségeit.

2. Egy fordításelmélettől elvárható, hogy iránymutatást adjon arra nézve, milyen a jó, és milyen a kevésbé jó bibliafordítás.³⁰¹ Milyen paramétereknek kell megfelelnie egy fordításnak ahhoz, hogy elfogadható legyen? Ha ilyen mércével nem rendelkezik, az elkészült fordítások nem tesztelhetők, és így a használhatóságuk is esetleges: vagy lesz rájuk szüksége valakinek, vagy nem. De ilyen alapon nem lehetséges belefogni egy évekig, sőt évtizedig tartó fordítási projektbe, ahol tucatnyi magasan kvalifikált szakember összehangolt, odaadó munkájára van szükség, és természetesen szponzorációra, amely szintén nem működik mérhető eredmények és elvárások nélkül. Gutt elméletéből úgy tűnik, a gyakorlati megvalósítás nagyon sokféle lehet, és a direkt illetve indirekt fordítások túl tág fogalmak ahhoz, hogy használhatóak legyenek.

3. Gutt elmélete nem lép túl a formális-funkcionális ekvivalencia vitán, csak új köntösbe öltözteti, és új elnevezésekkel látja el a két alaptípust, amikor direkt és indirekt fordításokról beszél. A hangsúly a forrás- és befogadó nyelvi kontextus különbségén valóban újdonság, de amikor a direkt fordításról azt állítja, hogy az indirekt fordítással ellentétben az képes a forrásszöveget annak teljes nyelvi jellemzőivel együtt reprezentálni a befogadó nyelven, gyakorlatilag leteszi a voksát mellette, és így inkább a direkt fordítások elkészítésére biztatja a fordítókat.³⁰²

4. Az előző ponthoz képest elmondható, hogy bár Gutt talán jobbnak tartja a direkt fordításokat, bátorítja az indirekt bibliafordítások elkészítését is, mint amelyeknek fő kritériuma, hogy érzékenyek legyenek a feltételezett olvasóközönség relevanciaigénye iránt. A kritikusok³⁰³ szerint azonban ez könnyen kinyithatja a kaput olyan bibliafordítások előtt, amelyeknek csak az olvasók elvárása lesz a legfontosabb szempontja, és ennek érdekében a pontosság elvét teljesen feladják. Ha nincs ugyanolyan szigorú elvárás, hogy hűségesen közvetítsék a forrásszöveg üzenetét, a gyakorlatban garantálható az elmozdulás a parafrázisszerű fordítások felé.

³⁰¹ E. R. Wendland, „A review of »relevance theory« in relation to Bible translation in South-Central Africa, part 1.” in *Journal of Northwest Semitic Languages* 22 (1996), 91-106. o.

³⁰² E. R. Wendland, „A review of »relevance theory« in relation to Bible translation in South-Central Africa, part 2.” in *Journal of Northwest Semitic Languages* 23 (1997), 87. o.

³⁰³ Vö. J. E. Sappire, „The guiding principle in translation: Faithfulness, manipulation or relevance?” in A. Kruger (szerk.), *New Perspectives on Teaching Translators and Interpreters in South Africa*. Praetoria: university of South Afrika, 1994.

5. A fentieket kiegészítve a „direkt bibliafordítás” kategóriájával kapcsolatban azt a fenntartásunkat fogalmazhatjuk meg, hogy átlépve a fordítás alapidilemmája felett (hűség a forrásszöveg iránt és érthetőség az olvasók számára), az érthetőség követelményét kiveszi a fordítás folyamata alól, és áthelyezi a kiegészítő irodalom oldalára. Azzal, hogy a forrásszöveg kontextusát az olvasóknak a kiegészítő jegyzetekből és járulékos szakirodalomból kell elsajátítaniuk, ha helyesen akarják érteni a direkt fordítást, gyakorlatilag áthelyeződik a megértési folyamat a segédanyagok szintjére. Honnan tudható, hogy az olvasó a) elolvassa egyáltalán a segédanyagot³⁰⁴ b) helyesen érti a segédanyagot és c) a segédanyag helyes megértése elég felkészítést ad a „laikus” olvasónak a bibliai szöveg helyes értelmezéséhez? Nem kelt ez az eljárás hamis biztonságérzetet a teljes forrásnyelvi kontextus ismeretében még mindig felkészületlen bibliaolvasókban?³⁰⁵ Egyébként Gutt maga is figyelmeztet a direkt fordítások ilyen kockázatára:³⁰⁶

A direkt fordítás általunk adott definíciója egyben kijelöli az értékelése szempontrendszerét is, és rámutat az ilyen fordítás veszélyeire is: az a feltételezés, hogy a direkt fordítás a maga teljességében nyújtja a forrásszöveg értelmezési hasonlóságát (interpretive resemblance), arra bátorítja az olvasókat, hogy maximális elvárással viseltessenek eme hasonlóság iránt. Így valószínű, hogy a fordítás mindenféle stilisztikai vagy egyéb jellemvonása alapján fognak következtetéseket levonni az alapszövegre vonatkozóan. Ugyanakkor a nyelvek közötti különbségek a gyakorlatban lehetetlenné teszik a fordítás „teljes értelmezési hasonlóságát”. Ebből következik, hogy az olvasók néhány ilyen következtetése téves lesz, és az eredeti nyelvek ismeretének hiányában nem is lesznek tudatában ezeknek a tévedéseknek, hacsak erre a veszélyre a fordítók fel nem hívják a figyelmüket. Ez az előrejelzés jól mutatja, mi is történik a gyakorlatban: mivel a forrásnyelv és a befogadónyelv közötti lingvisztikai különbségek miatt a tökéletes értelmezési hasonlóság lehetetlen, a fordítás értelmezése bizonyos mértékben mindig is különbözni fog az eredeti szöveg értelmezésétől, még akkor is, ha az olvasók mindent elkövetnek azért, hogy megismerkedjenek az eredeti szöveg történeti, kulturális stb. kontextusával. Ezért az olvasóknak mindig emlékezniük kell arra, hogy a fordítás sohasem az eredeti, még direkt fordításban sem.

³⁰⁴ A dilemmát mutatja a következő példa: Az egyik ghánai Újszövetség-fordításhoz kétféle kiegészítő lábjegyzetes kiadást készítettek a fordítók, egy bővebbet és egy rövidebbet. Az egyik etnikai csoport nem fogadta el, hogy a bőségesebb jegyzetek alaposabb háttérismertetet nyújtanak. Meg voltak győződve arról, hogy a rövidebb a jobb. A bővebb ösztönösen „magyarázkodásnak” tűnt a szemükben. Az ő relevanciaigényüket a kevésbé alapos jegyzetanyag elégítette ki, még ha ez nyilvánvalóan az eredeti kontextus hiányosabb megértéséhez is vezetett. Vö. N. Esala, „Implementing *Skopos*theorie in Bible Translation” in *TBT* 64:3 (2013), 308. o.

³⁰⁵ A teológiai oktatásban és a lelkipásztori munkában egyaránt ismerjük azt a hamis biztonságérzetet, amellyel elsőéves hallgatók, néhány görög vagy héberórával a hátuk mögött határozott véleményt formálnak egzisztenciális kérdésekben, vagy éppen a bibliaórán érdeklődő gyülekezeti tagok szállnak vitába egy „bevett” értelmezéssel, egy görög vagy héberszótárra, esetleg interlineáris fordításra hivatkozva.

³⁰⁶ „A theoretical account of translation - without a translation theory” in *Target: International Journal of Translation Studies* 2:2 (1990), 135-164. o. Internetes elérés: <http://www.bible-researcher.com/gutt1.html> (utolsó megtekintés: 2017.08.29.)

10.1.3. Smith Titusz-fordítása

10.2. A funkcionalista megközelítés és a Skopos-elmélet

Nagyjából a relevancia-elmélet megjelenésével párhuzamosan, az 1970-es évek végén és a 80-as évek elején kezdett el dolgozni a funkcionalista megközelítésen a német nyelvészeti iskolából Katharina Reiss és Hans J. Vermeer. Munkájukat Christiane Nord fejlesztette tovább, és tette felhasználhatóvá a fordításelmélet, és közvetve a bibliafordítás számára.³⁰⁷ Amint az elmélet neve is mutatja, középpontjában a szöveg „funkciója”,³⁰⁸ görög szóval *skoposa* („célja”) áll. A fordítás, amint arra már Gutt is rámutatott, másodlagos kommunikációs helyzet ugyan, de a fordítás befogadói ebből az élő kommunikációs helyzetben vajmi keveset érzékelnek, számukra a legritkább esetben lehetőség a fordítás eredeti szöveggel való folyamatos összehasonlítása. A befogadók ezért önálló, autonóm szöveggként fogadják a fordítást, amelynek be kell töltenie azt a célt, funkciót, amelyet első körben az eredeti szerző, másodszor pedig a fordító szánt neki.

Mint minden kommunikációban, a fordításban is bizonyos céllal szólítjuk meg a befogadókat (Nida megfogalmazásában: „ha egy szöveg nem fontos, nem érdemes lefordítani”). Amikor fordítunk, nemcsak azt tartjuk szem előtt, amit fordítunk, hanem azt is, hogy kinek és miért. Első hallásra ez a megközelítés emlékeztet Nida és de Waard funkcionalista ekvivalenciájára, de jelentős szemléletbeli különbség van a kettő között. Míg a funkcionális ekvivalencia alapvetően a forrásszöveg formájának és jelentésének funkciójára összpontosít, és a fordítás céljaként azt határozza meg, hogy a lefordított szöveg minél pontosabban lemásolja ezeket a funkcionális jellemzőket (retorikai, stilisztikai, szociolingvisztikai), addig a funkcionalista elméletben és fordítási gyakorlatban a hangsúly nem a forrásszöveg funkcióján van, hanem azon, hogy a fordítás hogyan fog működni a befogadói közegben.³⁰⁹ A funkcionalista iskola szerint, ha nem világos a fordítás funkciója, vagy nem felel meg a tervezett funkciónak abban a befogadói közegben, amely számára készült, akkor szinte mellékes, hogy milyen hűséges nyelvi

³⁰⁷ A. O. Mojola és E. Wendland, „Scripture Translation in the Era of Translation Studies” in T. Wilt, *Bible Translation*, 13. o. Vö. C. Schäffner, „Skopos theory” in M. Baker és K. Malmkjær (szerk.), *Routledge Encyclopaedia of Translation Studies*. London és New York: Routledge, 2001. 235. o.

³⁰⁸ Reiss informatív, expresszív és operatív szövegfunkciókat különböztetett meg egymástól, főként Bühler *Darstellungsfunktion*, *Ausdrucksfunktion* és *Appellfunktion* kategóriái alapján. Ezekhez nagyon hasonlóak Jacobson referential, expressive és conative funkciói (amelyeket kiegészített a következőkkel: phatic, metalingual és poetic). Az első funkcióval a szerző leírja a tárgyát, a másodikkal a tárgyahoz fűződő viszonyát, a harmadikkal pedig hatást akar gyakorolni az olvasóra. Vö. I. Mason, „Communicative/Functional Approaches” in Baker-Malmkjær, 32. o.

³⁰⁹ Mojola-Wendland, 14. o.

a forrásszöveghez, nem lesz sikeres, mert a befogadói közeg éppenséggel *nem fogadja be*.

A funkcionalista megközelítés elvileg elfogadja az ekvivalencia nidi fogalmát, de meglehetősen szkeptikus annak megvalósíthatóságát illetően. Ahhoz ugyanis, hogy valódi ekvivalenciáról beszélhessünk, a funkcionalisták szerint a következő (Nida által javasolt) feltételeknek kellene teljesülniük:³¹⁰ 1. A fordító interpretációja feleljen meg az eredeti szerző szándékának. 2. A fordítás megfogalmazásában nyilvánvalóvá kell tenni ezt az eredeti írói szándékot a célnyelvi kulturális közeg számára. 3. A fordítás befogadóinak a fordítás „nyelvi világát” éppen úgy kell érteniük és értékelniük, ahogyan az eredeti befogadók értették a forrásszöveg világát. 4. A fordítás hatásának („effect”, vö. Nida válasz-reakció-„response” fogalmával) ugyanolyan kell lennie, mint az eredeti szövegé volt. Ha ezt a négy feltételt egymás mellé állítjuk, beláthatjuk, Nord miért annyira pesszimista ezek teljesíthetőségét illetően. Ezen a ponton a funkcionalista szemlélet és a relevanciaelmélet hangsúlya a különböző kommunikációs kontextusok jelentésmódosító szerepét illetően nagyon közel jár egymáshoz. Nord szerint az ekvivalencia fenti kategóriái gyakorlatilag megvalósíthatatlanná teszik az „ekvivalens fordítást”, még nagyon hasonló kulturális közegben élő számára is. Egy hipotetikus példát hozva: feltehetően még egy Kr. e. 6. századi arab beduin sem érthette volna teljesen ekvivalens módon a Genézis lefordított szövegét, annak ellenére, hogy a Kr.e. 6. századi nomád beduin kultúra és a Kr.e. 2. évezred közepén élő zsidó ősatyák kultúrája talán 80%-ban azonos kontextuális jellemzőkkel rendelkezhetett. Vagy egy másik példával élve: Pál Rómaiakhoz írt levelét egy nem keresztyén, és az ószövetséget nem ismerő római lovagrendű csak jelentős félreértések árán olvashatta volna latin fordításban, de még görög eredetiben is, holott a levél a kortársainak, ráadásul Rómába íródott. Nord arra figyelmeztet,³¹¹ hogy sokszor éppen a nagyon hasonló cél- és befogadónyelvi kulturális kontextusok a leginkább félrevezetőek egy-egy konkrét értelmezési kérdésben. Mark Twain anekdotikus megjegyzése illusztratív (még ha nem is fordítási kérdésekre vonatkozott): „Sokan amiatt aggódnak, amit nem értenek a Bibliából. Engem inkább az aggaszt, amit megértek belőle.”³¹² Az eltérő kontextusok ugyanis sohasem teszik lehetővé a tökéletesen ekvivalens fordítást, erre már a relevancia-elmélet is nagy hangsúlyt

³¹⁰ C. Nord, *Translating as Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome, 1997. 89–90. o.

³¹¹ Uo.

³¹² <https://www.thoughtco.com/religion-quotes-by-mark-twain-2832666> (utolsó megtekintés: 2017. szeptember 2.)

helyezett. (Természetesen Nida sem azt mondta, hogy ez lehetséges: arra bízta a fordítókat, hogy olyan közeli ekvivalenciára törekedjenek, amennyire csak lehetséges.) Mindenesetre Nord alapvetően három lehetőséget lát az előrelépésre e kilátástalannak tűnő fordítási dilemmából:³¹³ A) Hagyjunk fel az irodalmi szövegek fordításával, mert az eredmény úgyis csak elégtelen és félreérthető fordítás lesz. B) Fordítsunk továbbra is úgy, ahogy eddig tettük, fordítási képességeinkre és intuíciónkra hagyatkozva, és bízzuk az olvasókra annak megítélését, hogy sikerrel jártunk-e vagy sem. C) Az előbbi realitásokat szem előtt tartva fordítsunk tovább (vö. B), de tegyük világossá a befogadók számára, hogy mit miért fordítottunk úgy, ahogy fordítottunk. Kommunikáljuk világosan a fordításunk célját („*skoposát*”). Ebben az esetben minimalizálhatjuk annak a kockázatát, hogy a befogadók mást várnak el a fordításunktól, mint amit végül megkapnak. Talán nem meglepő, hogy Nord e harmadik lehetőség mellett teszi le a voksát, és ezzel ki is jelöli a funkcionista bibliafordítások metodikájának fő csapásirányát is.³¹⁴

A skopos-elmélettel készülő bibliafordítások legfontosabb fogalma éppen ezért a „translation brief”, amelyet mi a RÚF 2014 bibliarevíziójánál „Elvi dokumentumnak” nevezünk.³¹⁵ Ezt Nord szerint a következő szempontok figyelembevételével kell elkészíteni:³¹⁶ Tisztázni kell, α) hogy mennyiben vették figyelembe a fordítók a célközönség kulturális, vallási és szociológiai kontextusát a fordítás során, β) hogyan, milyen eszközökkel próbálták elérni, hogy az eredeti szerző szándéka megvalósuljon a célközönség sajátos szituációjában, γ) mi a kapcsolat az eredeti szöveg „világa” és a célközönség szituációja között, és ezt a kapcsolatot hogyan igyekszik megjeleníteni a fordítás, és végül δ) milyen nyelvi kódon történik a fordítás, és ez a kód mennyiben segíti elő az adott célnyelvi környezetben az eredeti üzenet által szándékolt hatás („effect”) elérését.³¹⁷

³¹³ Nord, *Translating as Purposeful Activity*, 90. o.

³¹⁴ Ezt nevezi a skopos-elmélet *Informationsangebotnak*, vö. Schäffner, 236. o.

³¹⁵ A RÚF 2014 elvi dokumentumának létrejöttéhez és jellemzőihez vö. Kustár, 23–28. o. Mindez nem azt jelenti, hogy a RÚF 2014 elkészítése skopos-elméleten nyugvó fordítási projekt volt, csupán azt, hogy a „translation brief” számtalan gyakorlati előnye miatt a modern bibliafordítási munkálatok elengedhetetlen tartozékává vált, függetlenül attól, hogy a fordítás milyen elvi alapon készül.

³¹⁶ Nord, *Translating as Purposeful Activity*, 92–93. o.

³¹⁷ A mai bibliafordítási projektekből már egyáltalán nem vehetjük adottnak az írott formátumot. Egyre nagyobb szerephez jutnak a harmadik világban az oralitás szempontjait figyelembe vevő fordítások, de a nyugati féltekén is mind több jelnyelvi, vagy audiovizuális segédlettel létrehozott bibliafordításról beszélhetünk. Néhány éve megkerülhetetlenné váltak az eleve digitális platformra (internetre vagy okostelefonon használható applikációra) készülő bibliafordítások, és csak a UBS égiszén belül mintegy harminc új jelnyelvi bibliafordítás vette kezdetét, köztük a Magyar Bibliatársulaté is.

A „translation brief” tulajdonképpen a fordítás „skoposa”, ehhez kell visszatérni minden konkrét fordítási probléma és eldöntendő kérdés esetében. De ez a dokumentum nem egy merev szabálygyűjtemény, amely életszerűtlen módon felülírja az egyes konkrét nehézségek megoldási módjait. A brief folyamatosan együtt él és alakul a fordítási projekttel, nem az előre meghatározott alapelveit illetően (bár nem lehetetlen, hogy azok is módosulnak, finomodnak a fordítási munkálatok közben), hanem úgy, hogy a tipikus problémák és megoldási lehetőségeik beépülnek a brief szövegébe, példatárába, és így az egyfajta jegyzőkönyvvé is válik a fordításnak, a folyamat befejeztével pedig világosan dokumentálja a célközönség, a befogadó közösség (egy felekezet, több egyház, nyelvi csoport) számára, mit miért és hogyan tettek a fordítók.

Fentebb rámutattunk, hogy a funkcionalista felfogás szerint milyen nehéz a fordítási ekvivalencia elérése. Ezért a skopos-elmélet képviselői nem ekvivalens szövegről beszélnek, hanem inkább adekvát szövegről („translational adequacy”).³¹⁸ A szöveg adekvát a forrásszöveghez képest, de ami talán még fontosabb, hogy mindvégig adekvát marad a brief-ben megfogalmazottakhoz. Így lesz a skopos-elmélettel készített fordítás egyszerre „önazonos” és kongruens a céljaként meghatározott elvekkel és elvárásokkal.

A brief tartalmának egy fontos jellemzője a „szerzői szándék” fogalma, amely természetesen még élő szerző esetében is igen nehezen definiálható. Barna Imre elárulja,³¹⁹ hogy Umberto Eco műveinek fordítása közben gyakran váltott leveleket a szerzővel, akitől nehéz fordítási kérdésekben mindig megkérdezte, hogy pontosan mire gondolt, mit akart kifejezni az adott megfogalmazással. De jól ismerjük Arany János ironikus feljegyzését is („akarta a fene”), amelyet egy tudálékos kritikus elemzése mellé firkantott, aki böszön fejtegette, hogy mit akart mondani a költő.³²⁰ A Biblia esetében azonban a szerzői szándék megismerése talán még sokkal nehezebb. Csak részben az idői, a nyelvi és a kulturális távolság miatt. Ezeknél talán sokkal nagyobb akadály a bibliai szövegek szerzőségének összetett kérdése. És itt most nem feltétlenül gondolunk a Pentateuchos szövevényes előállítására, vagy Zsoltárok és a prófétai korpusz több könyvének hagyományrétegeire. Egy olyan relatíve egyszerűen rekonstruálható helyzetben is, mint amikor Pál levelet írt a korinthusi gyülekezetnek, megjelenhetnek súlyos és messzire ható értelmezési kérdések a szerző intencióját illetően: csak a

³¹⁸ Mason, 32. o. Egy fordítás lehet funkciómegtartó (*Funktionskonstanz*) vagy az eredeti szöveg funkcióját szándékosan megváltoztató, a célnyelvhez igazító (*Funktionsänderung*), ilyenkor játszik döntő szerepet a fordítás „adekvát” jellege., vö. Schäffner, 236. o.

³¹⁹ http://magyarhirlap.hu/cikk/48152/Meghalt_Umberto_Eco (utolsó megtekintés: 2017. szeptember 3.)

³²⁰ <http://epa.oszk.hu/00000/00022/00544/17021.htm> (utolsó megtekintés: 2017. szeptember 3.)

korinthusi asszonyoknak tiltotta meg, hogy férfiakat tanítsanak a gyülekezetben, vagy ezt minden páli gyülekezetre, esetleg minden nem páli gyülekezetre is értette? Sőt, Pál talán időtlen parancsnak szánta ezt az utasítását, amely a parúziáig (van, aki szerint tovább is) behatárolja a nők intellektuális és gyülekezetvezetői mozgásterét. És ez nem absztrakt hermeneutikai vagy egzisztenciális kérdés, mert a konkrét fordítási közegben (1Kor 14,34-35) eldöntheti, hogy a *gynét* asszonynak vagy feleségnek fordítsuk-e. A szerzői szándék megítélése tehát sokszor elképzelhetetlenül nehéz a bibliai szövegek esetében. Nem lehetetlen, de nehéz, és még nehezebben verifikálható. Ennek fényében érthető, ha Nord inkább a szerzőhöz és annak szándékához való „lojalitást” tekinti a fordítás fontos mércéjének. Ez a fogalom inkább erkölcsi, mint lingvisztikai képzeteket kelt, és nem véletlen. A fordítás sok esetben legalább annyira a fordító „becsületességének” (Nida kifejezése), mint kompetenciájának kérdése. Talán nem véletlen, hogy a legújabb kori fordítási projektek szinte kivétel nélkül bizottsági együttműködésben készülnek. Az a fordító, aki képtelen közösségben fordítani, kezelni az ezzel járó szakmai vitákat és pszichológiai megterhelést, aki képtelen nap mint nap alázatot is mutatni, nemcsak kreativitást, az bizonyára híjával van a szerző feltételezett szándéka iránti lojalitásnak is. A saját értelmezését és tudását hajlamos még a szerző akarata elé is helyezni.³²¹ Persze a lojalitás fogalma a valódi nehézséget csak csökkenti, nem szünteti meg, továbbra is feladat marad, hogy a fordítás hűséges és lojális legyen az eredeti dokumentumhoz. Ennek megítélésében a forrásszöveg számos külső nyelvi és irodalmi ismertetőjegye a makroszinten rendelkezésünkre áll, úgymint a műfaj, a szövegtípus, a retorikai szerkezet, az extra- és intratextuális jellemzők, és egyéb funkció-markerek, amelyek mind-mind iránymutatóak lehetnek annak megítélésében, hogy mit akart az eredeti szerző kommunikálni, még ha a kilétét és mikroszinten a szöveg konkrét célját nehéz is meghatároznunk. Néha a funkcionális megközelítésű bibliafordítás nehéz helyzet elé áll, amikor a szövegben többféle szerzői szándékot is felismerni vélünk. Ilyenkor is a brief az a hely, ahol rangsorolnunk kell ezeket a szándékokat, és jeleznünk, hogy melyikhez kívánunk nagyobb mértékben lojálisak maradni, esetleg melyik az a szerzői szándék, amelynek reprezentálásáról teljes egészében le kell mondanunk a fordítás során. A skopos-elmélet szerint nem létezik teljes ekvivalencia, ezért az a fordítás, amely a

³²¹ A fordítói munkacsoport persze nem csak ezért biztonságosabb, mint az egyéni fordítás. A „safety in numbers” (többen biztonságosabb) alapelv arra is igaz, hogy a fordítók egymás tévedéseit könnyebben korrigálhatják, és egy nagyobb létszámú munkacsoport könnyebben kielégítheti a bibliafordítás komplex készség- és kompetencia-igényét. A nagy egyéni bibliafordítókat gyakran jellemzik a nagy tévedések.

fogyatkozásait és interpretációs döntéseit világosan jelzi a brief-ben a befogadók felé, az megfelel a kitűzött skoposnak.

Az Amszterdami Szabad Egyetem oktatója, Lourans De Vries, aki a UBS-en belül a skopos-elmélet egyik vezető képviselőjének tekinthető, arra figyelmeztet, hogy függetlenül attól, mennyire tartjuk helyénvalónak a funkcionista megközelítést a bibliafordításban, a gyakorlati következményeivel mindenképpen számolnunk kell. Amint egy nyelven több bibliafordítást használnak, mint egyet, spontán módon is megjelenik a funkcionális szempontú értékelésük és rangsorolásuk. Hasznos, ha ezt a folyamatot maguk a fordítók vagy a bibliakiadók is elősegítik azzal, hogy világosan megfogalmazzák, milyen célból, skopossal és milyen befogadói közeg számára készült a bibliafordítás.³²² Elmondható, hogy a UBS szakmai köreiben a funkcionista megközelítés jóval nagyobb teret nyert, mint a relevancia-elméleti. Ez részben annak is köszönhető, hogy a skopos-elmélet nem áll olyan élesen szemben a funkcionális ekvivalenciával, mint a relevancia-elmélet. A funkcionális ekvivalencia eljárásain és fordítói gyakorlatán edződött UBS fordítók és konzultánsok a funkcionista szempontokat könnyen figyelembe tudják venni a fordításaik során, hiszen ezek (mint a brief fontossága, a befogadói közeg igényeinek pontosabb feltérképezése vagy a szerzői szándék iránti lojalitás felmutatása) nem kívánnak különösebb hűségnyilatkozatot magához az elmülethez, és külön-külön is hozzájárulnak az elkészülő bibliafordítások elfogadásához és sikerebb használatba vételéhez.

Végezetül – hasonlóan a relevancia-elmélet értékeléséhez – itt is jelezniünk kell néhány kritikai észrevételt. Az elmélet bírálói főként a skopos-elmélet fordításfogalmát és a fordítás forrásszöveghez fűződő kapcsolatát emelik ki, mint gyenge pontokat. Olybá tűnik, mintha a skopos-elmélet egymástól egészen eltérő megközelítésű fordításokat is elképzelhetőnek tartana, feltéve, ha a fordítók világosan jelzik a befogadóknak megközelítési módjukat és a kitűzött célt. Mintha maga az információközlés egyszersmind fordításelméleti kategória is volna. Ahogyan a relevancia-elmélet esetében is felvetettük: a fordításban rejlő, forma-jelentés feszültséget azzal oldja fel, hogy a direkt fordítás kommunikációs fogyatékokosságainak pótlását rábízza a kiegészítő jegyzetekre, és

³²² Ilyen szempontú ismertetés és kategorizálás volt a célja a 2014-ben a KRE HTK-n szervezett „Bibliafordítások és használatuk a mai Magyarországon” című konferenciának, amelynek előadásai kötetben is megjelentek (Vö. *Felebarát vagy embertárs*, 2014). Részben e kötet ismertetésének apropóján, Lanstyák István is elvégzett egy funkcionista elemzést a mai használatban lévő fordítások használhatóságát és lehetséges revíziós szempontjaikat szem előtt tartva (bár az elemzés kimondott szempontja inkább relevancia-elméleti). Vö. Lanstyák, „A magyar bibliafordítások jövőjéről”, 3-24. o.

az azokat értelmezni kénytelen olvasóközönségre. Hasonlóképpen, itt mintha a „translation brief” töltene be a panacea szerepét: ha előre kimondjuk és felkészítjük rá a befogadókat, bármilyen távol kerülhetünk a forrásszövegtől és az amúgy is nehezen rekonstruálható szerzői szándéktól, a fordítunk skopos-szerű marad, mert hűséges marad a brief-ben megfogalmazottakhoz. Így felmentést találhatnak a fordítók arra is, ha a fordítás már sokkal inkább adaptáció, mintsem valódi értelemben vett fordítás. Amikor Nida írásaiban kifogásolhatjuk az abszolutizált és nyelvi megvalósulásától független „üzenet” túlhangsúlyozását, ez a kritika a skopos-elmélet esetében még sokkal megalapozottabbnak tűnik. A skopos-elmélet képviselői nem is tűnnek különösebben meglepettnak a kritikán, és valóban, a fordítás egy tágabb definíciójában gondolkodnak, amely szükség esetén magában foglalja nem csak a grammatikai, de a diszkurzus-szerkezeti, retorikai, sőt műfaji adaptációkat is a befogadók kontextusához való alkalmazkodás érdekében.³²³ Ezek a lehetőségek azonban már túlmutatni látszanak azon, amit hűséges bibliafordításnak nevezhetünk.

Ehhez kapcsolódik az a szempont, amit az irodalomelmélet kér számon a skopos-elméleten. Minden irodalmi alkotás egyszerre szöveg, tehát nyelvi-kommunikációs realitás és művészet. A művészetnek pedig elengedhetetlen feltétele az interpretációs nyitottság. A Biblia mint szöveg (még fokozottabban, mint bármely irodalmi alkotás) egyszerre realizáció és potencialitás, utóbbi pedig elengedhetetlen ahhoz, hogy az olvasók újra és újra értelmezhessék azt a saját kontextusukban. A skopos-elmélet sokkal nagyobb szerepet tulajdonít a lefordított szövegnek mint realizációnak, hiszen az a forrásszöveget világosan megszabott szempontok és funkciók alapján teremti újjá a befogadónyelven. Ezzel ugyanakkor behatárolja a szöveg interpretációs potencialitását, amely – szükségképpen, és a briefben megfogalmazottak szerint szándékosan –, nem is hozhatja magával az eredeti szöveg teljes interpretációs spektrumát.³²⁴ Ez a protestáns bibliafordítás szempontjából különösen érdekes kérdéseket vet fel. A keresztyénség teológiai konszenzusa szerint a Biblia lefordítható (translationability). A protestáns értelmezés³²⁵ szerint az eredeti értelemnek kérdéses esetekben elsőbbsége van a fordítás

³²³ Vö. Schäffner, 237. o.

³²⁴ I. m. 238. o.

³²⁵ Ez a szempont a katolicizmusban csak a *Providentissimus Deus* (1893), de talán inkább csak a *Divino afflente spiritu* (1943) óta nyert korlátozott létjogosultságot, és ma sem világos, milyen mértékben tekinthető elfogadhatónak az egész egyházban (Vö. Várnai Jakab, „Isten Igéje a katolikus teológiában” és Pecsuk Ottó, „Református reflexió az »Isten Igéje a katolikus teológiában« című előadásra” in *Vigilia* 82:6 (2017)). A tradicionalista irányzat számára, amely a bibliai szöveg szerepét szinte csak a liturgiára redukálja, ez a fejlemény az elmúlt egy évszázadban kárhóztatandó. Az ortodoxia soha nem tulajdonított döntő jelentőséget a nemzeti nyelvű bibliafordításoknak, hiszen ószövetségi írásmagyarázata is görög

értelmével szemben, de hitéleti szempontból a fordítás teljes jogú bibliai szöveg. Részben ez a megkülönböztetés adja az egyházi tanítók és igehirdetők teológiai legitimitását és kiemelt szerepét. A skopos-elmélet a fordítást önálló jogú szövegnek tekinti, saját interpretációs potencialitással, amely nem függ szükségszerűen a forrásszövegtől. Ez kétségtelenül megnehezítheti a funkcionista bibliafordítások alkalmazhatóságát protestáns egyházi közegben.

Amint Smith megpróbálkozott a relevancia-elmélet gyakorlati alkalmazásával a Titusz levél fordítása során, úgy Nord is készített egy Újszövetség-fordítást férjével, Klaus Berger heidelbergi újszövetségessel közösen. Míg Klaus Berger a forrásszövegért és kulturális és teológiai utalások pontosságáért volt felelős, Nord igyekezett alkalmazni a skopos-elmélet kommunikációs következményeit a német szövegre.³²⁶ A fordítás célközönsége nem a bibliatudósok, hanem az eredeti nyelven nem tudó egyháztagok és egyházvezetők (?) voltak,³²⁷ illetve az Újszövetség világától már távol álló nem keresztyének. A fordítás megítélése vegyes volt, egyik célcsoport sem igazán érezte magáénak.

10.3. Leíró (deskriptív) fordításelmélet

Mind a relevancia-elmélet (Gutt megjegyzései ellenére, vö. fentebb), mind pedig a funkcionista megközelítés tekinthető bizonyos mértékig preskriptívnek, vagyis azzal az igénnyel lépnek fel, hogy előírják, a fordítóknak milyen utat kell követniük ahhoz, hogy sikerrel járjanak. A leíró fordításelmélet azonban nem vállalja ezt a terhet, és nem kíván elvárásokat megfogalmazni a fordítókkal és fordításaikkal szemben. Elsősorban az irodalmi fordításokra nézve fogalmaz meg elemzéseket, leírja, milyen szempontok határozzák meg a fordításokat az adott kulturális vagy nyelvi közegben, a fordítók milyen elméleti megközelítéseket alkalmaznak, milyen fordítói eljárásokat követnek, és ezek következtében vélhetően milyen lesz a fordítás várható recepciója a befogadói közegben. A leíró fordításelméletnek ennek megfelelően három fő területe van: a leírás, a magyarázat és az előrejelzés.³²⁸ A leírás (*description*) tárgya lehet a fordító, az általa

nyelvű és a LXX-ra épül, másrészt az Írások valódi értelme szempontjából nem a fordítások vagy az eredeti kapcsolata, hanem a patrisztikus egzegézis az irányadó.

³²⁶ A fordítás háttéréhez vö. C. Nord, „What About Function(s) in Bible Translation?” in *The ATA Chronicle* 32:3 (2003), 34-38. o. Uő., „Function and Loyalty in Bible Translation” in M. C. Perez (szerk.), *Apropos of Ideology*. Manchester: St. Jerome. 89–112. o.

³²⁷ Vö. Doty, 152. o.

³²⁸ Vö. Mojola-Wendland, 17. o. J. S. Holmes egy másik csoportosítást javasol: produktum-orientált, funkció-orientált és folyamat-orientált leíró elmélet. Vö. Holmes, 72. o. Vö. még Doty, 155-156. o.

választott fordítási elmélet vagy technikák, a fordítás által követett normák (vö. Toury alább), a célnyelvi kultúra fordítással szemben támasztott elvárásai, egyáltalán, a fordítási kultúra, amelyben a konkrét fordítás létrejön. A magyarázat (*explanation*) az egyes fordítások megszületését és elfogadottságát vagy elutasítottságát és ezek egymáshoz való viszonyát elemzi, és ebből von le következtetéseket, amelyeket aztán az előrejelzés (*prediction*) során felhasznál.³²⁹ A korábbi fordítások elemzése alapján ugyanis meglehetősen biztonsággal megjósolható, hogy egy új fordítás milyen mértékben lesz sikeres és elfogadott a célnyelvi kultúrában.

Gideon Toury a célnyelvi kulturális elvárások jelentőségét vizsgálta az irodalmi fordításokban. Az „irodalmi fordítás” fogalma maga is kulturális konstrukció. Irodalmi korszakok, mint a francia klasszicizmus vagy a német romantika meglehetősen következetességgel előírják, milyen idegen nyelvű irodalmi műfajokat és alkotásokat tekintenek irodalminak, és ezek meghonosítása során milyen fordítási hozzáállást várnak el annak érdekében, hogy az így megszülető irodalmi alkotásokat is „irodalomnak” lehessen tekinteni (az előbbi inkább indirekt, az utóbbi inkább direkt fordításokat, vö. 3.1.1.).³³⁰ Toury³³¹ nagy hangsúlyt helyezett az irodalmi fordítás által követett kulturális normákra. Az irodalmi fordításnak egyszerre kell megfelelni a forrásnyelv és a célnyelv „irodalom” fogalma által támasztott elvárásoknak, normáknak. Ezek az elvárások csak a legritkább esetben esnek egybe. Az ószövetségi héber és a mai magyar költészetfogalom például meglehetősen távolságban van egymástól, már ami az irodalmi formákat illeti (gondolatrítmus versus időmértékes/rímelő/szabadvers). Ez a feszültség szükségképpen úgy oldható fel, hogy az egyiket a fordító előnyben részesíti a másikkal szemben.³³² A fordítások csak a legritkább esetben választanak szélsőségesen egyéni (*idiosyncretic*) megoldásokat e feszültségek feloldására (ha igen, az többnyire a fordítás elfogadottságát is a minimálisra csökkenti), inkább társadalmi normákhoz³³³ igazodnak. Ha a forrás a célnyelvi kulturális normákat tartja szem előtt, „adekvátabb fordításról”, ha a célnyelvi

³²⁹ Hermans szerint a deskriptív elmélet alapeleme az egyes esettanulmányok elemzése és a teoretikus megállapítások közötti folyamatos interakció: T. Hermans, *Translation in Systems – Descriptive and System-oriented Approaches Explained*. Manchester: St. Jerome, 1999. 32. o.

³³⁰ J. Lambert, „Literary Translation” in Baker-Malkjær, 133. o.

³³¹ Vö. G. Toury, „The Nature and Role of Norms in Translation” in L. Venuti, *The Translation Studies Reader*. London és New York: Routledge, 2000. 198-212. o.

³³² A példa illusztratív szeretne lenni, de gyakorlati szempontból nem túl szerencsés. A magyar bibliafordítások között nem találunk olyat, amely elszakadna a héber gondolatpárhuzamok reprodukálásától a magyar költői formák kedvéért.

³³³ Toury megkülönbözteti a fordítás létrejöttét megelőző, fordításpolitikai normákat (*translation policy*) és a fordítás során alkalmazott végrehajtási normákat (*operational norms*). Vö. Toury, 203–204. o.

normákat követi, szabadabb vagy indirektebb fordításról beszélünk (amelynek nagyobb az esélye a célnyelvi kultúrában való elfogadottságra, *acceptability*).

Toury utóbbi megállapításai különösen igazak és hasznosak lehetnek a bibliafordítás gyakorlatára nézve. Ez az a területe a fordításelméletnek és –gyakorlatnak, ahol a szélsőségesen egyéni megoldások, amelyek teljesen figyelmen kívül hagyják a befogadó kultúra konvencióit vagy „normáit” arra vonatkozóan, hogy mit tekinthetünk „jó” bibliafordításnak, egészen biztosan kudarcra és elutasításra vannak ítélve. A fordítóknak folyamatosan benne kell állniuk abban a normatív környezetben (egyház, nyelvi kultúra, bibliatársulat stb.), amely megbízta őket a bibliafordítás végrehajtásával, és megszabta számukra az utat az elfogadható bibliafordítás felé. A fordítás olyan komplex szellemi tevékenység, amely a munka nagysága és összetettsége miatt még ebben a látszólagos leszabályozottságban is utat találhat a maga kreatív egyéni megoldásaihoz.

10.4. Venuti és az elidegenítés

1991-ben nagy vihart kavart, amikor az amerikai fordító és fordításelméleti szakíró egy birminghami konferencián nyíltan nekitámadt a szintén előadóként jelen lévő E. A. Nidának, azzal vádolva, hogy az elmélete és egész munkássága világszerte hozzájárult a fordítás és a fordítók leértékeléséhez.³³⁴ A különösen hangzó, és nyilván annak is szánt³³⁵ *manifesto* lényege az volt, hogy a műfordítás túl régóta játszik alárendelt szerepet a bölcsészettudományok között, túl régóta élnek és dolgoznak a fordítók abban a „láthatatlanságban”, amire Venuti először 1995-ben megjelent könyvének címe is utalt.³³⁶ Ennek a láthatatlanságnak az egyik oka Venuti szerint éppen a nidai „természetes” fordítás elve, amely a funkcionális ekvivalencia egyik pillére a három közül. Amikor a fordítók ezt az elvet alkalmazzák, egyszersmind láthatatlanná is teszik nem csak magukat, de az eredeti szöveg kulturális és nyelvi jellegzetességeit is. Mindezt alárendelik a befogadó nyelv (rendszerint az angol,³³⁷ Venuti anyanyelve) igényeinek. Már a

³³⁴ H. Shureteh, „Venuti versus Nida. A representational conflict in translation theory” in *Babel* 61:1 (2015), 78. o. Internetes elérés: <https://benjamins.com/#catalog/journals/babel.61.1.05shu/fulltext> (utolsó megtekintés: 2017. szeptember 5.)

³³⁵ Anthony Pym azzal vádolja Venutit, hogy „óriások vállán” nem messzebb akar látni, csupán messzebb akar látszani, vö. A. Pym, „Venuti’s visibility” in *Target* 8:1 (1996), 165–177. o.

³³⁶ L. Venuti, *The Translator’s Invisibility. A History of Translation*. London: New York, 2005.

³³⁷ 1984-ben 23 ezer fordítás jelent meg angolul, majdnem pontosan annyi, mint franciául, németül, oroszul, olaszul, spanyolul, latinul, görögül, arabul, svédül, dánul, norvégül, japánul és kínaiul és magyarul együttvéve. Venuti adatai in i. m., 14. o.

lefordítandó szöveg kiválasztásánál is működik a kontraszelekció,³³⁸ és csak azokat a műfajokat és műveket akarják megjeleníteni az amerikai kiadók, amelyek valamilyen módon kompatibilisek a saját értékeikkel. Valójában a fordítások megbízói nem az eredeti szövegek kulturális értékeire kíváncsiak, hanem arra, amire azokból nekik és olvasóiknak szükségük van, ami a saját értékrendjüket és világgépüket – még ha áttételesen is, de – megerősíti. Venuti tehát az angol fordítási kultúra jellegzetességeiből és torzulásaiból (amelyben ironikus módon ő maga is a kenyerét keresi fordítóként) kiindulva mintegy lázadásra szólítja fel a fordítókat,³³⁹ és arra bátorítja őket, hogy ne engedjenek az imperialista tendenciákkal jellemzett befogadónyelv (az angol) nyomásának: jelenítsék meg inkább az eredeti szövegek kulturális és gondolati „idegenségét” (*foreignness, otherness*).³⁴⁰ Szerinte ez lehet az egyetlen „etikos” hozzáállás azzal az imperialista és domesztikáló (vagyis az elidegenítő szemlélettel ellentétes „megszelídítő”) megközelítéssel szemben, amelyet jórészt Nida fordítási elveivel és azok sikeres elterjedésével azonosít.

Venuti Nida-kritikájának másik eleme a keresztyén misszionárius-fordító ellen irányul. Nida természetesen hangzó fordítás iránti igénye abból az alapállásból fakadt, hogy a misszionárius-fordító a híd szerepét hivatott betölteni két kultúra között. Egyrészt a Bibliát, Isten ígétjét képviseli a bennszülöttek felé, másrészt a bennszülötteket az ige felé, hiszen a keresztyén ember „mindenkinek mindenné lett” (1Kor 9,22), hogy mindenkit megnyerhessen az evangéliumnak. Ez a kettős identifikáció teszi szükségessé Nida számára, hogy az evangéliumot a bennszülöttek anyanyelvén, számukra természetes nyelvi eszközökkel szólaltassa meg, mint ami az ő saját örökségük is (vö. ApCsel 2,39). Venuti azonban kulturális imperializmussal vádolja Nidát, aki az azonosulás örve alatt az amerikai keresztyén evangélikál kultúra és értékrend számára akarja megnyerni a bennszülötteket.

Nida dinamikus ekvivalencia elve kéz a kézben jár azzal az evangélizációs elkötelezettséggel, amely az angol nyelvű olvasókra egy nagyon világos dialektust, és a biblia keresztyén értelmezését akarja ráerőltetni. Amikor Nida fordítja azonosul a

³³⁸ L. Venuti, „Translation, Community, Utopia” in Venuti, *The Translation Studies Reader*, 468–469. o.

³³⁹ Vö. „Call to action” in Venuti, *The Translator’s Invisibility*, 307–313. o.

³⁴⁰ Ebben Antoine Berman is Venuti előfutárának tekinthető, vö. „Translation and the trials of the foreign” in Venuti, *The Translation Studies Reader*, 285–286. o.

célnyelvi olvasóval, akinek az idegen nyelvű szöveget fordítja, egyszersmind ki is zárja az eltérő kulturális háttérű célnyelvi olvasókat.³⁴¹

Nida keresztyén misszionáriusi igyekezete Venuti szerint egy idealista humanizmust takar, amely szerint minden emberi tapasztalás valójában azonos, és a különböző nyelvek közötti kommunikáció éppen ezen „univerzália” alapján mehet végbe. Nida mint ellenségkép tehát Venuti szerint megtestesíti mindazt, ami ellen kötelessége fellépni minden „etikus”³⁴² és forradalmi fordítónak. Érdekes módon Venuti a harcos hozzáállást mintha idézőjelbe tenné, amikor egyszersmind arról is beszél, hogy ez megközelítés utópisztikus.³⁴³ Nem is igazán lehet más, hiszen a következetes elidegenítés a fordítói tevékenység alapmotívumával, az idegen kulturális közegben és ismeretlen nyelven megfogalmazott üzenet közvetítésének, ha úgy tetszik érthetővé domesztikálásának szándékán alapszik. Nem igazán képzelhető el az a fordítói gyakorlat, amely egyszerre kívánja megismertetni az olvasóközönséggel a művét, és törekszik arra, hogy a mű „intakt” maradjon, és megőrizze idegenségét. Nida egyházi kritikusai már felemlegették a funkcionális fordítások hiányos idegenségét, Venuti nem hoz újat ebből a szempontból. Elvileg nem is lehetetlen az igény, hiszen vannak „elidegenítő” formális bibliafordítások, amely jelzik az olvasóknak, hogy ismeretlen kulturális és gondolati terepen jár. Nem az igénnyel van tehát a baj, hanem az „érthetőség” és a „használhatóság” igényének ezzel párhuzamos fenntartásával. A természetes és az elidegenítő fordítás egymást kizáró fogalmaknak tűnnek, és aki a bibliafordításban egyszerre tartja fontosnak mindkettőt, az minimum nehéz feladatra vállalkozik.

Douglas Robinson, akit már említettünk Nida kritikusai között, így fogalmazza meg a Venuti megközelítésében rejlő kibékíthetetlen belső feszültségeket:

Schleiermach és Marx is olyan utópiát képzeltek el, amelyben szabadok lesznek az idegenség megteremtésére. (...) E két lehetetlen vállalkozás talán a legvilágosabban korunk modern fordításelméletében és Lawrence Venuti személyében találkozunk: a schleiermacheri marxistában, aki egyértelműen a múltban és az idegenségben akarja megalapozni a fordítást, hogy a forrásszöveg kultúráját átmenthesse egy jobb jövőbe.³⁴⁴

³⁴¹ Venuti, *The Translator's Invisibility*, 23. o.

³⁴² Venuti, „Translation, Community, Utopia”, 480-485. o.

³⁴³ I. m., 485. o. Venuti, *The Translator's Invisibility*, 307-313. o.

³⁴⁴ D. Robinson, *Who Translates: Translator's Subjectivity beyond Reason*. Albany: State University of New York Press, 2001. 137. o.

Halla Shureteh számol be arról az érdekes élményéről „Venuti versus Nida” című tanulmányában, amely egy ugyancsak Birminghamben rendezett fordításelméleti konferencián, de az 1991-es Venuti-Nida pengeváltás után tizenkét évvel érte. Venuti ezen a konferencián is előadott, és először egy olasz vers angol fordításán mutatta be, milyen a jó elidegenítő fordítás, majd egy szintén olasz rövid humoros történet két angol fordításán (az egyik a sajátja volt) szemléltette, milyen fordítói megoldások vezetnek a szövegben rejlő humor könnyebb megértéséhez (vagyis az eredeti olvasókéval ekvivalens hatás eléréséhez!). A cikk szerzője szerint a konferencia hallgatósága meglehetősen megrökönyödéssel vette tudomásul, hogy Venuti olyan retorikai és egyéb stílusesszók alkalmazásával szemléltette az elidegenítő fordítást, amelyek egyike sem volt képes a speciális olasz kulturális háttérrel érzékelteni az angolhoz képest, ugyanakkor bármelyik nyugodtan szemléltethette volna Nida funkcionális ekvivalenciával szemben támasztott követelményeit (amelyeknek az előadó közismert kritikusa).³⁴⁵ Venuti azzal vezette be az előadását, hogy „nem lehet fordításelméletet alkotni gyakorlat nélkül”, de úgy tűnt a hallgatóságának, hogy a saját elmélete sem igazán állta ki a gyakorlat próbáját. Ezzel természetesen nem akarjuk teljességgel megkérdőjelezni az „elidegenítés” problémafelvetésének jogosságát. Valóban vannak domináns kultúrák és domináns kánonok a mai fordításelméletben és gyakorlatban. Az angol nyelv és az amerikai kultúra ilyen – mindenki által érzékelhető – dominanciát gyakorol napjainkban. De nem szabad elfelejtenünk, hogy ez a helyzet nem egy gonosz háttérhatalom mestertervének része, hanem 250 év gazdasági, katonai és kulturális dominanciájának eredménye, amelyet először a brit gyarmatbirodalom, majd az Amerikai Egyesült Államok gyakorolt világszerte. A fordításelmélet és a műfordítások gyakorlata csak leképezi az életet, és ahogyan gazdasági vagy katonai téren nehéz fellépni ilyen mérvű dominancia ellen,³⁴⁶ ugyanez igaz a kultúra és a tudomány területére is. Venuti utópisztikus elvárása a fordítók lázadásáról, „láthatóvá válásáról” és a forrásszöveg kulturális jellegzetességeit a befogadónyelv jellegzetességeivel szemben is érvényesítő elidegenítő fordításokról megmarad az elmélet síkján, amíg sikeres – és széles körű! – megvalósulásait nem láthatjuk magunk is.

A bibliafordítás területén fontos kérdés az elidegenítés abban az értelemben, hogy a fordításaink hűségesek maradjanak a Biblia kulturális vallási és gondolati

³⁴⁵ Shureteh, 7–10. o.

³⁴⁶ Miközben ezt a dolgot írom, Észak-Korea diktátora a maga excentrikus módján éppen ilyen fellépéssel kísérletezik. A példa azonban nem tűnik követendőnek.

kontextusához és motívumaihoz. A bibliafordítás sohasem lehet annyira – Venuti kifejezésével – domesztikáló, hogy áthelyezze ezeket a jellegzetességeket a befogadónyelvi kontextusába és motívumai közé. A nyelvi eszközök azonban a fordítás során egyszerre nem szolgálhatnak „két urat”, a megismertetés-fordítás, és az elidegenítés-megőrzés impulzusait, mert ebből feltehetően csak zavar keletkezik a befogadói oldalon. Kérdésünk, hogy ha Venuti sem tudta meggyőzni a fordítási szakembereket arról, hogy elfogadják a megközelítését, miután nem csak a szöveggel szembesítette őket, de előzetesen beavatta őket a fordítás technikai részleteibe is, és demonstrációja során kiemelte azokat a nyelvi részleteket, amelyekre hallgatóságának figyelnie kellett, vajon mennyire képzelhető el az elidegenítő fordítások spontán sikeressége a „laikus” bibliafordító olvasóközönség köreiből. Ezért, mint szinte minden bibliafordítás-elméleti kérdésben, ismét a befogadó közönség kérdéséhez jutunk el. Kinek kellene az elidegenítő fordítások? Nyilvánvalóan azok fogják értékelni és olvasni ezeket (amennyiben tényleg megvalósíthatók), akik ezt is várják egy fordítástól.³⁴⁷ Funkcionalista szempontból tehát elképzelhető, hogy ha van kereslet ezekre a fordításokra, és a fordítók nyilvánvalóvá teszik fordítási *skoposukat* és megközelítésüket (jelezve, milyen nyelvi és fordítási jellegzetességeket *nem* kell remélni vállalkozásuktól), meg is valósulhatnak.

11. A bibliafordítás néhány mai kérdése

Olyan kérdésekre szeretnénk ebben a fejezetben reflektálni, amelyek tematikailag ugyan nagyon sokfélék, de vagy a globális bibliafordításban, vagy a magyar kontextusban előtérbe kerültek, ezért mindenképpen említést érdemelnek ebben a dolgozatban. A kérdések feldolgozása szükségképpen csak bevezető jellegű, hiszen mindegyik önálló monográfiát érdemelne.

11.1. Posztkolonializmus

³⁴⁷ A. Cheung, „A History of Twentieth Century Translation Theory and Its Application for Bible Translation” in *Journal of Translation* 9:1 (2013), 12. o.

Venuti elidegenítés fogalma már előkészítette a terepet a mai fordításelméleti diszkusszió egyik fontos kérdése, a posztkolonialista megközelítés számára.³⁴⁸ Mind az elidegenítés, mind a posztkolonializmust vizsgáló tanulmányok abból indulnak ki, hogy a fordítás több mint nyelvi, kommunikációs és kulturális esemény (az eddig tárgyalt megközelítések, Nidától a skopos-elméletig ezek egyikét vették alapul). Egyszerre szól a hatalom kiterjesztéséről és megtartásáról, a domináns kultúra kialakulásának és kritikájának kérdéseiről, arról, hogy a fordítások (és nem utolsósorban a bibliafordítások) milyen szerepet játszottak a kolonizációban, illetve a napjainkban is folyó dekolonizációs, függetlenedési folyamatokban, az inkulturációban és az indoktrinációban. A posztkolonialista fordításelmélet tagadja, hogy a fordítás fő kérdése a nyelvi ekvivalencia vagy a forrásszöveg iránti hűség kérdése volna. Sőt, mindezeket csak „fedőtörténetnek” tartja abban a nagy „összeesküvésben”, amely az elnyomott népcsoportok és nyelvi kultúrák további kizsákmányolására irányul. Talán jól érzékelhető a kapcsolat a felszabadítás-teológia és más marxista ihletettséű teológiai-biblikus interpretációs kísérletek, és a posztkolonialista fordításelmélet között. Míg azonban Venuti nyugati tudósként, nyugati környezetben szocializálódva veti fel a hatalom és a fordítás közötti összefüggéseket, addig a posztkolonialista fordításelmélet központja a harmadik világ, Latin-Amerika, Afrika és Távol-Kelet-Ázsia. Venuti a nyugati nyelvek, elsősorban az angol nyelv és annak használói felől mutat érzékenységet a marginalizált nyelvek és kultúrák iránt, tehát alapvetően az etikusabb *angolra fordítás* kérdését veti fel, a posztkolonialista megközelítés képviselői a Biblia *bennszületett nyelvekre való fordítását* vizsgálják.

A kérdés persze még összetettebb, hiszen nemcsak nyelvpolitikai vetülete van. A Biblia olyan szövegek gyűjteménye, amelyek különösen érzékenyek a hatalom, az elnyomottak, a kizsákmányoltak sorsa és a kisebbségek identitása iránt. Isten, a Biblia végső „szerzője” a szegények, a megnyomorítottak és a megszomorítottak Istene, aki a gazdagok és hatalmasok üdvösségét alattvalóik imádságaitól teszi függővé. A posztkolonialista megközelítés jogos igénye, hogy ezekre a hangsúlyokra odafigyelve, ezek iránti hűséggel fordítsuk a Bibliát posztkoloniális környezetben (és nem csak ott). De természetesen ez az irányzat sem egységes, és ide kell sorolnunk olyanokat is, akik nem kívánják elfogadni a Biblia hatalmpolitikai kiegyensúlyozottságának tételét, sőt

³⁴⁸ Venuti és a fordítás posztkolonialista szemléletének kapcsolatához vö. S. Shankar, *Flesh and Fish Blood. Postcolonialism, Translation and the Vernacular*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2012. 138–158. o.

éppenséggel megkérdőjelezi azt. Ahogyan a feminista bibliakritika is igyekszik feltárni a bibliai narratívák felszíne mögött feltételezett (és olykor valóban felismerhető) patriarkális társadalomszemléletet, és azokat egzegézisében „korrigálni”, úgy a posztkolonialista megközelítés „balszárnyán” is megszólalnak olyan hangok, amelyek szerint a Biblia sürgős újraértelmezésre szorul: csak így szabadulhatunk meg a nyugati bibliaértelmezési hagyományba belekódolt, láthatatlan, ezért szinte természetesnek vett imperialista hangsúlyoktól.³⁴⁹

Mivel nincs két egyforma volt gyarmati ország, két egyforma marginalizált népcsoport, két egyforma szociokulturális környezetből érkező bibliafordító, aki a hatalmi mátrixban azonos helyet foglalna el, a posztkolonialista megközelítés is – hasonlóan a *readers response* irányzathoz – rendkívül színes, és tele van egyéni hangsúlyokkal. A spektrum a finom kritikai hangsúlyváltás támogatóitól azokon át, akik a saját etnikai és vallási előtörténetükben éppúgy Jézus és az Újszövetség előkészítését látják, mint az Ószövetségben,³⁵⁰ egészen azokig terjed, akik teljes egyenlőséget tesznek a saját kulturális koordinátarendszerükben értelmezett Biblia és őseik vallása vagy hagyományai közé.³⁵¹ Ahelyett azonban, hogy ebből a színes ideológiai szövezből egyetlen képviselőt kiemelnénk, vessünk inkább egy pillantást a posztkolonialista szemléletmód és az intézményes bibliafordítás kapcsolatára.

Jelenleg világszerte két nagy (UBS és SIL-Wycliffe), és több kisebb bibliafordító szervezet (például a Lutheran Bible Translators, Bible League, Biblica)³⁵² felel a bibliafordítások jelentős részének megvalósításáért. Bár a UBS legrégebbi tagja, a Brit és Külföldi Bibliatársulat (1804) még klasszikus missziós szervezatként indult, amely a brit gyarmatbirodalomban és annak határain túl is (például a Habsburg-birodalomban és Magyarországon is) igyekezett mindenkihez, minél több nyelven eljuttatni a Szentírást, a United Bible Societies 1947-es megalakulását követően a cél az lett, hogy minden ország

³⁴⁹ A feminista irodalom posztkolonialista irányzataihoz és főbb kérdéseire vö. R. S. Rajan és Y. Park, „Postcolonial Feminism/Postcolonialism and Feminism” in H. Schwarz és S. Ray (szerk.), *A Companion to Postcolonial Studies*. Oxford: Blackwell, 2005. 53–71. o. A posztkolonialista feminista bibliakritikához vö. Kwok Pui-lan, „Making the Connections: Postcolonial Studies and Feminist Biblical Interpretation” in R. S. Sugirtharajah (szerk.), *The Postcolonial Biblical Reader*. Oxford: Blackwell, 2006. 45–63. o.

³⁵⁰ Vö. R. S. Sugirtharajah, *The Bible and Empire. Postcolonial Explorations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 162–164. o.

³⁵¹ Ez utóbbi, exegetikai szempontból néha meglepő információhiányról árulkodó bibliaértelmezéshez vö. R. S. Sugirtharajah számos munkáját, például *Exploring Post-Colonial Biblical Criticism. History, Method, Practice*. Malden, MA-Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. 142–175. o.

³⁵² Ezek áttekintő ismertetéséhez vö. Pecsuk O., „A bibliafordítás nemzetközi elmélete és gyakorlata napjainkban” in Heltai J., Gáborjáni Szabó B. (szerk.), *Biblia Sacra Hungarica. A könyv, „mely örök életet ad”*. Budapest: OSZK, 2008. 93–109. o.

rendelkezzen saját bibliatársulattal. Ezek az egyházakkal együttműködve, azokat segítve gondoskodhatnak a bibliafordítás és a hatékony bibliaterjesztés feladatáról.

Ebből a szempontból a UBS 1947 után felhagyott azzal a paternalista gyakorlattal, amely bármely országban a helyi egyházak és sajátos szempontok figyelmen kívül hagyásával végzett volna bibliamissziót.³⁵³ Természetes, hogy a gazdasági és pénzügyi különbségek miatt a nagyobb, gazdagabb bibliatársulatok mindig is segítették a kisebb, rászoruló bibliatársulatok helyi céljaik megvalósulásában. A döntés azonban mindig a helyi autonóm bibliatársulatok és a velük együttműködő, sőt azokat létrehozó (mint hazánkban) egyházak kezében maradt.

Az SIL-Wycliffe ehhez képest mind a mai napig fenntartotta központosított szerkezetét egyetlen amerikai központtal, és maga a szervezet is sajátos kettősséget mutat, amelyre a két név is utal. Az SIL tekinthető a tudományos intézménynek, amelynek célja a nyelvészeti kutatás és a kutatási eredmények hasznosítása a bibliafordítók gyakorlati képzésében és munkájában. A Wycliffe Bibliafordítók ugyanakkor egy missziós szervezet, amely kiküldi a misszionárius bibliafordítókat, gondoskodik ellátásukról, és fő célja az evangélium terjesztése olyan nyelveken, amelyek addig még nem rendelkeztek Bibliával vagy Újszövetséggel. A kettős cél és a két név azonban a gyakorlatban egyetlen szorosan összekapcsolódó intézményrendszert takar. Míg az SIL tudományos munkája mellett az egyes volt gyarmati országok kormányaival szerződéses viszonyba lépve kulturális-oktatási feladatokat is ellát, addig a Wycliffe nyílt és kizárólagos célja a keresztyén hit terjesztése a maga speciális eszközeivel. E kettős identitás és profil miatt napjainkban az SIL sokkal inkább ki van téve a posztkolonialista kritikának, mint a UBS vagy bármely más bibliafordító szervezet, amely a helyi egyházakon keresztül végzi a munkáját (az SIL-Wycliffe alapszabálya tiltja a helyi egyházakkal való együttműködést vagy összefonódást). Elsősorban Latin-Amerikában éri sok vád az SIL-t, hogy iskolai és oktatási programjai vagy tankönyvei révén továbbra is „kolonialista” szempontokat szolgál.³⁵⁴ A helyi kormányokkal való szerződése miatt pedig a helyi politikai és gazdasági status quo fenntartásában érdekelt, amelynek fő ágensei a bibliafordító misszionáriusok. Sok dél-amerikai helyi egyház, amelyek felszabadítás teológiája nem

³⁵³ A UBS mintegy 80-90 központi alkalmazottal, köztük fordítási szakemberekkel rendelkezik, és döntéshozatali testületeibe demokratikus választással bármely nemzeti bibliatársulat delegálhat képviselőket.

³⁵⁴ I. W. Foulkes, „A Review of *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of Summer Institute of Linguistics*, ed. by S. Hvalkof and P. Aaby. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs, and London: Survival International, 1981. 192 p.” in *International Review of Mission* 74/295 (1985), 394–398. o.

ritkán valós polgári engedetlenségben, sőt felszabadítási mozgalmakban is testet ölt, valamint több vallási szempontból „neutrális” antropológus, akik ugyanazokban a helyi közösségekben, falvakban kutatnak, ahol a bibliafordítási projektek folynak, azzal vádolják az SIL-Wycliffe misszionáriusait, hogy a jogfosztott bennszülöttek pacifikálásával valójában az elnyomó rezsimek mellé állnak. A kritika mögött persze sokszor többről van szó, mint az SIL-Wycliffe gyakorlata. Az antropológusok vádjaikban párhuzamot is vonnak a bennszülött közösségi alapú kultúrájának kihalása és a protestáns keresztyén evangélium individualista bűn- és üdvösségfelfogásának elterjesztése között. Mindezt átfogó névvel etnocídiumnak nevezik.

Láthatjuk tehát, hogy a posztkolonialista vitában tényleg többről van szó, mint bibliafordítás-elméletek eltéréseiről és a nyelvi ekvivalenciáról. Politikai, gazdasági hatalomért folytatott közdelem, valódi emberek valódi sorsa, nyomor és kizsákmányolás, sőt, a Biblia Istenének „identitása” is ide tartozik. Ahogyan egy tanulmánykötet címe megfogalmazta: Isten tényleg amerikai? A kérdés talán megmosolyogtató teológiai naivitásában, de azoknak, akiknek a nyelvére napjainkban is több ezer bibliafordító fordítja a Bibliát, a legfontosabb egzisztenciális kérdések egyike.

11.2. Inkluzív nyelvhasználat

Erről a kérdésről csak röviden szólunk, hiszen a magyar nyelv olyan szerencsés helyzetben van, hogy nem kell „színt vallania” az inkluzív nyelvű bibliafordítások vitájában. Magyarul nem különböztetjük meg a grammatikai nemeket, így a beszédünk során nem kényszerülünk arra, hogy általános vagy nem ismert alany esetén is olyan nyelvi döntést kelljen hoznunk, amellyel egyértelművé tennénk, milyen nemű az, akinek a nemét éppen hogy nem tartjuk fontosnak vagy nem ismerjük. Ez persze még nem volna lehetetlen feladat olyan indoeurópai nyelvek esetében sem, mint az angol, a német vagy a spanyol, ahol az egyes szám harmadik személyű személyes névmás megkülönbözteti a hímnemet, nőnemet és semleges nemet. Ezekben a nyelvekben is kialakultak bevett eljárások arra, hogy valamelyik személyes névmás, többnyire a hímnemű, betölti az általános, inkluzív alany szerepét: *One can only hope for a salary he deserves.* A „one” általános alanyt jelölő főnév mellett a hímnemű „he” személyes névmás használatos,

holott nők és férfiak is beletartoznak a jelentésbe. Ez a nyelvi eljárás évszázadokon keresztül megfelelően „kezelte” a problémát – amíg nem volt probléma.³⁵⁵

Az inkluzív nyelvű bibliafordítások körül kialakult vita azonban még a legkevésbé nyelvi természetű. Sokkal meghatározóbbak azok a társadalmi folyamatok,³⁵⁶ amelyek az inkluzív-exkluzív nyelvhasználatra sokkal érzékenyebbé tették a nyelvhasználókat, mint korábban. Az elmúlt évtizedek társadalmi változásai a nyugati világban mindenütt felszínre hozták a nők egyenjogúságának és igazságosabb társadalmi reprezentációjának szükségességét, és mint minden más nyugati jelenség, ez is hamar globális méreteket öltött. És itt most nem is kell feltétlenül csak a harcos feminizmus követeléseire gondolni. A legtöbb társadalom hagyományosan patriarchális intézményei évszázadokon át zárva voltak a nők előtt, és ezt ma már a legtöbben tarthatatlannak gondolják, azok is, akik egyébként nem szimpatizálnak a feminizmussal. A bibliaolvasók között is megjelent ez a problémaérzékenység: a női bibliaolvasók könnyebben rákérdeznek az általános értelmű, de grammatikailag hímnemű megfogalmazások esetén arra, hogy vajon szándékosan beszél a bibliai szerző csak a férfiakról, vagy az általános megfogalmazásba (pld. „testvéreim”) valójában a nők is beletartoznak.

Az inkluzív nyelvű fordítások kérdésének harmadik összetevője a Biblia világa, és a bibliai nyelvek jellegzetességei. A Biblia – mint minden ókori dokumentum – egy patriarchális kor lenyomatát őrizi, amelyben a társadalom minden fokozatos közösségi szintjén a férfiak képviselték a rájuk bízottakat, az általuk vezetetteket: a családot, a nemzetséget, a törzset vagy az egész népet. Ez természetesen tükröződik a legmagasabb szinten is. Bár az Izráelt körülvevő népek körében nem volt ismeretlen a női istenségek tisztelete, a Biblia következetesen monoteista felfogása nem hagy kétséget afelől, hogy Izráel számára ez bálványimádás lenne. Az egyetlen Isten képe tehát alapvetően férfi metaforákban bontakozik ki: Úr, Király, Bíró, Pásztor, Atya. Természetes módon nyelvileg is hímnemű minden Istene utalás mind az Ó- mind az Újszövetségben. A tény, hogy a bibliai szöveg időről időre női metaforákat (anyaöl, anyamadár, kotlós, vő. Hós 11,3–4; 5Móz 32,11.18; Zsolt 91,4; Ézs 31,4; 49,15; 66,13) is használ Istennel kapcsolatban, nem a „kétneműségére”, hanem a nemek felettségére utal, és arra, hogy minden emberi (női és férfi) tapasztalás végső forrása a teremtető és gondviselő Isten. Az

³⁵⁵ Vö. P. Ellingworth, „The scope of inclusive language” in *TBT* 43:1 (1992), 130–140. o.

³⁵⁶ Vö. B. Hoberman, „Translating the Bible, part 3.” in *Atlantic Monthly* 255:2 (1985), 43–58. o.

Internetes elérés: <http://www.theatlantic.com/past/docs/issues/85feb/transbib.htm> (utolsó megtekintés: 2016. szeptember 20.)

Istenre vonatkozó férfi metaforák női megfelelőikkel való helyettesítése tehát komolyan egyetlen bibliafordítási kultúrában sem merült fel, néhány egészen szélsőséges esetet kivéve³⁵⁷ angol vagy német nyelvterületen, de ezek sokszor önmaguk paródiájává váltak, és soha nem nyertek igazi támogatottságot.

Más a helyzet olyan kifejezésekkel, mint a héber *is* vagy a görög *anér*, amelyek bár első jelentésükben férfit jelentenek, ritkább esetekben jelölhetik általában az embert, akit Istennel való kapcsolatában ír le a szöveg, és ilyenkor a jelentésükbe a nők is beletartozhatnak. Még inkább igaz ez a héber *ádám* és a görög *anthrópos* szavakra, amelyeknek a magyar fordítása „ember”. Sokszor ugyan ezek a szavak is férfiakra utalnak, de szintén gyakran hordoznak általános jelentést, férfiakra és nőkre vegyesen vonatkozva, ahogyan a magyar megfelelőjük is. Ezek a szavak és fordításuk – valamint az a grammatikai tény, hogy a görög nyelv a főnevek és névmások többes szám harmadik személyében hímnemű végződéssel utalhat egy csoportra akkor is, ha abba nők is beletartoznak (például *adelphoi* = testvérek, férfi és nőtestvérek együtt) – főszerepet kapott az inkluzív nyelvű bibliafordítások körül kibontakozó vitában.

A patriarchális társadalmi berendezkedés a Biblia eredeti olvasói számára világképük természetes része volt, kulturális anyanyelvük. De ez nem mondható el a mai nyugati olvasókról, akiknek – érzékenységüktől függően – a természetesen patriarchális beállítottságú bibliai szövegekből készített bibliafordítások egy, a nőket elnyomó és a társadalmi, kulturális és vallási folyamatokból kirekesztő világot jeleníthetnek meg. Nida kifejezésével élve az üzenet és a befogadó közötti csatornában ez a kulturális-társadalmi különbség zavaróan sűrű „kommunikációs zörejt” okoz. A régi, hagyományos angol nyelvű bibliafordításokban az említett szavak fordítása szinte mindig „man” vagy többesszáma „men” volt, akkor is, ha specifikusan a férfiakra vonatkozott, de akkor is, ha általános, inkluzív értelmű volt az eredeti héber vagy görög.

Az 1970-es évektől kezdődően azonban megjelentek azok az angol bibliafordítások, amelyek figyelembe akarták venni, hogy az angol nyelv az inkluzív

³⁵⁷ A szakirodalom riasztó példaként idézi az 1983-ban megjelent „Inkluzív nyelvű lecionáriumot”, amelyet az amerikai Egyházak Nemzeti Tanácsának Bibliafordító Szakbizottsága készített. A bizottság minden bibliafordításnál nyíltabban és határozottabban tűzte ki maga elé a cél, hogy gendersemleges szövegeket állítson elő. Ez olyan teológiai szörnyszülötteket eredményezett, mint „Istenünk, Atyánk és Anyánk”, „Atyáink Ábrahám, Izsák és Jákób, és anyáink, Sára, Rebeka és Ráhel”. A hímnemű névmások komikusan következetes elkerülése végett így módosították az RSV szövegét a Jn 1,10–11-ben: (RSV) „*He was in the world, and the world was made through him, yet the world knew him not. He came to his own home, and his own people received him not.*” (INyL) „*The Word was in the world, and the world was made through the Word, yet the world did not know the Word. The Word came to the Word's own, but those to whom the Word came did not receive the Word.*” Vö. Ibid.

nyelvhasználat szempontjai miatt megváltozott, és az olvasók ebben a nyelvi közegben érzékenyebben lettek a fordítók döntéseire. Így került sor a GNB első revíziójára, amelyben nagyon visszafogottan, de érvényesítették azt a szempontot, hogy ha a bibliai szöveg férfit vagy férfiakat említ, de a jelentésbe beleértendőek a nők is, akkor ezt nyelvtanilag explicitté tették. Ezeket a változásokat a legtöbb nagy fordítás szövegében az 1980-90-es évek során végrehajtották.³⁵⁸ Szinte mindegyik fordítás olvasótáborában voltak olyanok, akik nehezményezték a változtatásokat, de minden korábbinál nagyobb port vert fel a konzervatívabb egyházi körökben legnépszerűbb NIV revíziója. Az inkluzív nyelvhasználat ellenzői egységfrontba tömörültek, és egyházi bojkottal fenyegették a jogtulajdonos International Bible Society-t és a Zondervan kiadóvállalatot, akik arra kényszerültek, hogy a már elkészült, és Nagy-Britanniában már publikált inkluzív nyelvű NIV-t (az NIVI-t) meg se jelentessék Amerikában.³⁵⁹ A kilencvenes évek elején mérhetetlen indulatokat kiváltó vita bontakozott ki, amely végül az NIV új változata, a TNIV³⁶⁰ kegyvesztetté válásához vezetett, és olyan konzervatívabb fordítások megjelentetéséhez, mint a NKJB, a HSCB vagy az ESV.

A vitában az inkluzív nyelvhasználat támogatói mellett érveltek, hogy amennyiben egy kifejezés az eredetiben nem specifikusan férfi(ak)ra utal, akkor az inkluzív kifejezés érvényesítése a fordításban nem jelenti a bibliai szöveg integritásának megsértését, hanem éppen hogy pontosabb fordítást eredményez.³⁶¹ Az ellenzők ezzel szemben azt állították, hogy míg az inkluzív nyelvhasználat esetleg korrigál egy olyan egyoldalúságot, amely egyesek számára zavaró, mások számára nem, olyan jelentésbeli módosításokat is eredményez (például a problémás egyes számú megfogalmazás helyett a többes számú általános alany átvétele), amelyek miatt a bibliai szöveg más jelentésárnyalati vesznek el, vagy módosulnak.³⁶² Az eredmény tehát nem pontosabb, hanem pontatlanabb fordítás lesz. Az ellenzők másik érve az volt, hogy az inkluzív nyelvhasználat bevezetése a férfiközpontú bibliai és közvetve keresztyén világkép elleni

³⁵⁸ Például New Jerusalem Bible (1985), New Century Version (1987), New American Bible (1988, 1990), Revised English Bible (1989), New Revised Standard Version (1990), Good News Bible (1992), The Message (1993), Contemporary English Version (1995), Vö. M. Strauss, „Linguistic and hermeneutical fallacies in the Guidelines established at the »Conference on Gender-related Language in Scripture«” in *Journal of the Evangelical Theological Society* 41:2 (1998), 240. o.

³⁵⁹ Vö. Strauss, „Linguistic and Hermeneutical Fallacies”, 239. o.

³⁶⁰ A TNIV gender-érzékeny fordítási megoldásainak vizsgálatához vö. D. L. Bock, „YOU MAKE THE CALL: Are Gender-Sensitive Translations Safe or Out?” in *TBT* 56:3 (2005), 169-187. o.

³⁶¹ I. m., 245–247. o.

³⁶² Vö. W. Grudem, „A response to Mark Strauss’ evaluation of the Colorado Springs Translation Guidelines” in *Journal of the Evangelical Theological Society* 41:2 (1998), 265–271. o.

ideológiai fellépés eredménye.³⁶³ A támogatók természetesen ugyanezt az érvet visszafordították, és ezzel magyarázták az inkluzív változtatások következetes elutasítását is. Hangsúlyozták, hogy általános sablonmegoldásokkal (az inkluzív nyelvhasználat általános kiterjesztése vagy egyes szavak fordításának szabályozása) nem lehet a problémát megközelíteni: a bibliafordítóknak esetről esetre kell a legjobb fordítási döntést meghozniuk.³⁶⁴ Az ellenzők ezt nem fogadták el, hiszen éppen ezért látták szükségesnek bizonyos „irányelvek” (*guidelines*) megfogalmazását, bár a valóságban itt mégis mintha egyetértés mutatkozna, hiszen a vita jelentős részében az ellenzők éppen irányelveik megengedő megfogalmazásaival („often”, „with only rare exceptions”, „ordinarily”, „in many cases”, „generally”, „We understand these guidelines to be representative and not exhaustive”) védték álláspontjukat.³⁶⁵

A valódi feloldást persze nem az elvi egyetértés és a fordítók hozzáértésébe és felelősségtudatába vetett bizalom hozta meg, hiszen a fordítók a vita előtt is legjobb tudásuk szerint törekedtek az optimális fordításra. A megoldást – bizonyos értelemben a funkcionalista iskola igazát erősítve – az olvasók igényei és elvárásai szerint készített fordítások egymásmellettsége jelentette. Így születtek meg a hűséges és pontos fordítások azoknak, akiket nem zavar a bibliai szöveg patriarchális jellege, és így kaptak szintén hűséges és pontos fordításokat (illetve a régebbiek revízióit) azok is, akik e kérdés iránt érzékenyebbek.

11.3. Vallási nyelvhasználat és identitás

Érdekes és továbbgondolásra érdemes kérdéseket vet fel Hanula Gergely 2015-ben írt (második) doktori dolgozatában, amikor a „szent nyelv” nyelvészeti, kommunikációs és teológiai szempontjait vizsgálja. Hanula elsősorban nem fordításelméleti kérdésekkel foglalkozik – bár a dolgozat utolsó szakaszában azokat is érinti –, inkább a bibliafordítás elméletéhez szükséges nyelvészeti alapokat szeretné át- és továbbgondolni.³⁶⁶ Fő kérdései, hogy miben ragadható meg a „szent nyelv” lényege, és ez a „szentség” hogyan vihető át, őrizhető meg a fordításokban, ha megőrizhető egyáltalán. Saját bevallása szerint a kutatását az a hiányérzet motiválta, amelyet a magyarországi bibliafordítások elégtelen

³⁶³ I. m., 284–286. o.

³⁶⁴ Vö. Strauss, „Linguistic and Hermeneutical Fallacies”, 256. o.

³⁶⁵ Vö. Grudem, 284. o. Az irányelvek szövegét lásd: Strauss, „Linguistic and Hermeneutical Fallacies”, 261–262. o.

³⁶⁶ Hanula, 3. o.

elméleti megalapozottsága, és a tudományos reflexió hiánya miatt érez. Meggyőződése szerint a köznyelvi alapokra épülő mai bibliafordítások egy olyan szekularizációs folyamat állomásai, amely végső megközelítésben a vallási közösségek identitásvesztéséhez vezetnek azáltal, hogy aláássák a közösségre jellemző vallási nyelvhasználat folytonosságát. Ezt az identitásválságot véli tetten érni a „Szó” erejét már elvesztett, emelkedettség nélküli igehirdetésekből és liturgiáiban vagy éppen a – református kontextusban – liturgia iránti érzéketlenségben.³⁶⁷ Mivel a szerző maga is részt vett a 2014-es revideált új fordítású Biblia munkálataiban, tehát a bibliafordítás gyakorlatában is tapasztalatra tett szert, kritikájára érdemes odafigyelni, és javaslatait megfontolni.

A dolgozat első fele rendkívül gazdag szakirodalom alapján járja körül a vallási nyelvhasználat, a szent nyelv és a rítus fogalmait. Az önmagán túl, „az egészen más” felé mutató szent nyelv fő megjelenési területei a zsidóság, az iszlám, a keresztyénség és a buddhizmus szent könyvei, valamint az ezekre épülő rítus, a hívő közösségek valódi élettere és kommunikációs felülete.³⁶⁸ Hanula jelzi, hogy ezek a vallások eltérő módon viszonyulnak a szent könyvek fordíthatóságának kérdéséhez, és vizsgálatának középpontjába éppen ezért csak a keresztyénség (a LXX és az Ószövetség vonatkozásában némileg a zsidóság) szent könyveit állítja. A „szent nyelv” fogalmának tárgyalása során Hanula nem mindig különbözteti meg egymástól világosan a Biblia szövegét, annak a liturgiában betöltött szerepét és a Szentíráshoz kapcsolódó egyéb vallásos irodalmat illetve beszédhelyzeteket (írásmagyarázat, igehirdetés, hitvallások, imádság). Kivételt képez az utolsó fejezet (F. „Kezdetben volt a szó”), ahol egyértelműen csak a bibliafordítás és annak „szent nyelve” áll a középpontban, ezért ezt témánk szempontjából érdemes részletesebben ismertetni.

A bibliafordítás két nagy megközelítésének érzékeltetésére két emblemátikus személyt választott ki a szerző, Franz Rosenzweigot és E. A. Nidát. Rosenzweig, akinek különleges bibliafordítását (ő maga inkább *Verdeutschung*nak, németesítésnek nevezte)³⁶⁹ végül Martin Buber fejezte be, az „elidegenítő” fordításelmélet előfutárának is tekinthető. Hanula három karakterisztikum, a szóválasztás, a hívószó-használat és a

³⁶⁷ I. m., 4. o.

³⁶⁸ A rítus kapcsán még nagyobb vallási kört érint a szent nyelv fogalma, hiszen gyakorlatilag valamennyi vallásra jellemző (sámánizmus, ókori vallások, a misztika panteisztikus vagy vallásokon átívelő megnyilvánulásai). Vö. I. m., 11-12. o.

³⁶⁹ A Rosenzweig-Buber fordításról a szakirodalom széles körben elismerően szól, bár mindig kiemelik, hogy azokat szólította meg, akik egyformán jártasak voltak mind a forrás- (héber), mind a célnyelvben (német). vö. FOLTA, 12. és 140. o.

szövegritmus segítségével érzékelteti a fordítás erőnyeit. Ismertetéséből világossá válik, hogy ezt a fordítást tekinti a bibliafordítás ideáltípusának. Szerinte ennek a megközelítésnek jelent garanciát arra, hogy a fordítás maga is megőrzi az eredeti szöveg „szentségét”. Az ilyen fordítás a „szentséget” tovább tudja adni az olvasónak, aki a közösségben és a liturgiában megtapasztalhatja, egyszerre befogadójává és közvetítőjévé válhat. Nida jellemzése és értékelése jelenti a kontrapunktot ebben a fejezetben. Ő és a minden eredetiséget nélkülöző, pusztán a pénzre és a politikai befolyásra épülő bibliafordítási „elmélete” (így, konzekvensen idézőjellel) Rozenzweig és bibliafordítása negatív árnyképének tekinthető. Nida jellemzése inkább karikaturisztikus,³⁷⁰ mint kritikai, ami sajnálatos, hiszen Rozenzweig megértő bemutatása után egy realisztikusabb Nida-ismertetés hozzájárulhatott volna az egész fejezet koherenciájához és meggyőző erejéhez. Ugyanez az „ira et studium” érzékelhető az újabb magyar bibliafordítások háttérének és kritikai visszhangjának ismertetésében. Itt egy táborba kerül az 1973-as Szent István Társulat által kiadott katolikus, és az 1975-ben megjelent (majd 1990-ben és 2014-ben tovább revideált) protestáns új fordítás. A kettőt összekapcsolja a köznyelvi alap, és Nida „elméletének” negatív hatása, amely Hanula szerint alkalmatlanná tette őket arra, hogy a szent nyelv autentikus magyar fordításai legyenek.

A szerző tételekben is összegzi a dolgozat következtetéseit, amelyek között ajánlásokat is megfogalmaz a bibliafordítással kapcsolatban. *Észrevételeinkkel* nem az a célunk, hogy a szerző és a saját megközelítésünk közötti számos nyilvánvaló nézetkülönbségnek³⁷¹ hangot adjunk (erre a rendelkezésre álló terjedelem nem alkalmas, és sokkal jobb terep a

³⁷⁰ Csak néhány példa: Hanula felrója Nidának, hogy sehol sem tisztázza, mit ért „message” (üzenet) alatt. Pedig a TASOT-ban Nida így fogalmaz: „az a mód, ahogyan a kommunikáció tárgya sajátos szimbólumok és grammatikai formák formájában kódolódik” (120. o.), vagy „Az üzenet két fő eleme: 1. a jelzés (signal), amely az üzenet formai jellemzőit tartalmazza és 2. a tartalom, amit a jelzés jelent.” (123. o.) A TAPOT-ban ezt a definíciót adja: „A diszkurzus teljes jelentése vagy tartalma; azok a fogalmak és érzelmek, amelyeket a szerző szándéka szerint az olvasó megért és befogad.” (203. o.). A FOLTÁ-ban: „Az üzenet nyelvi formából és gondolati tartalomból áll, de... a forma maga is igen gyakran hordoz fontos jelentést, különösen a hangsúly, az irányultság, a hatás és a szándék tekintetében.” (17. o.). Másik példa a megalapozatlan kritikára: Hanula szerint „[Nida] A lefordíthatóság elvére vagy a bibliai nyelv kifejezőkészségére csak szavakat hoz példaként.” (131. o. 105. jegyzet) Ugyanakkor az előbbiről szól a TASOT egész első fejezete, ahol a fordítástörténet irányzatai között elhelyezi a saját elméletét (1–10. o.), valamint a TAPOT első fejezete („A fordítás új fogalma”, 1–11. o.). Az utóbbiról szól a TAPOT „Átvitel” (Transfer) fejezete (106–112. o.) és a FOLTA teljes 4., 5. és 6. fejezete. Sajnos Nida (és az új fordítású Biblia) szinte valamennyi említésénél ilyen általánosító, torzító megjegyzésekkel és hiányos forráskezeléssel találkozunk, ami egyébként nem jellemző a pontos és alapos dolgozatra.

³⁷¹ Alapvető dilemmánk a dolgozat fő témájával kapcsolatban, hogy létezik-e olyan vallások feletti jelenség, hogy „szent nyelv”? Még azt is kétségesnek tartjuk, hogy a keresztyénségen belül beszélhetünk egységes „szent nyelvi” jelenségről. Sőt, azt is, hogy két, eltérő kegyességű református számára világosan definiálható lenne, mit tekintenek szent nyelvnek. A kérdés szerintünk alapvetően nem bibliafordítás-elméleti. Hanula is az elmélet előkészítéseként vizsgálja, de nagy kérdés, hogy egy, a nyelv szentségére épülő fordítás miben térhetne el az eddig megismert modellektől.

személyes beszélgetés), hanem az, hogy a szerző által hiányolt érdemi tudományos reflexióhoz ezúton is hozzájáruljunk:³⁷²

3. *Milyen szerepe van a vallásos nyelvhasználatnak az identitás alakulásában?* Hanula szerint a globalizáció általános jellemzője a lokális értékek kiüresedése, de ide sorolja a nemzeti és a nemi identitás körül kialakult értékvesztést is. Ebbe a sorba illeszkedik a sajátos vallási nyelvét feladó közösségek identitásválsága és elsorvadása. *Észrevételünk:* Ez a konklúzió több ponton is túl általános. Egyetlen jelenséghez, a vallási nyelv feladásához köt olyan folyamatokat, amelyek ennél jóval összetettebbek (gazdasági, demográfiai, kulturális, teológiai). Nem világos az sem, milyen földrajzi és felekezeti közösségekre vonatkozik. Európát említi, de a globalizáció nemcsak az európai keresztyénséget sújtja. Mivel magyarázható világszerte a karizmatikus, köztük katolikus karizmatikus közösségek fejlődése, amelyek szemmel láthatóan gond nélkül viszonyulnak a köznyelvi bibliafordításokhoz? Mi az oka annak, hogy az amerikai, az európai és az afrikai evangélikál közösségek más-más bibliafordítói hagyományokat ápolnak? A posztkolonializmus eszerint befolyásolja a szent nyelv fogalmát? Hogyan fogalmazzuk meg a különbséget a tradicionalizmus és a fundamentalista szektásodás között (erre Hanula is utal), ha végső soron mindkettő identitásképző erőként tekint a saját vallási nyelvére?

4. *Lefordítható-e egy szent szöveg?* Hanula szerint „a szent nyelv egyfelől ellenáll a fordításnak (lefordíthatatlan), másfelől a fordítás vallásos nyelve tárgya hatására és az idő előrehaladásával egyre távolabb kerül a köznyelvtől, és szent nyelvvé válhat (funkcionális lefordíthatatlanság).” A szerző megkülönböztetni látszik az elvi lefordíthatatlanságot, amely a nyelv szentségéből és transzcendens kapcsolódásából fakad, másrészt a gyakorlati lefordíthatóságot, amelynek ismérveit Rozenzweig fordításánál bemutatta. *Észrevételünk:* Ezzel a szerző tulajdonképpen bekapcsolódik a lefordíthatatlanságról szóló régi, gyakran dialektikus jellegű, de inkább költői diskurzusba. Nincs fordítás a jelentés, a forma vagy mindkettő vesztesége nélkül. Szent nyelvi sem. Végső soron mindig az olvasóknak kell eldönteniük, hogy örülnek-e a megvalósult fordításoknak, vagy keseregnek a „létező fordítás” hiányosságai felett (vö.

³⁷² Itt csak az utolsó négy tételt ismertetjük, mert ezek foglalkoznak a szent nyelv fordításával. Az első kettő: 1. A szent nyelv definíciója. 2. A szent nyelv funkciója. Az ismertetésből kihagyott tételek is nagyon fontosak, mert ezekből derül ki, mit is ért pontosan Hanula szent nyelv alatt. Ezekkel majd egy külön recenzióban foglalkozunk.

Ortega y Gasset).

5. *Mi a feladata a szent nyelv fordításának?* Hanula szerint a keresztyénségben a fordítások nem vehetik át az eredeti szövegét, azok elsőbbsége mindig megmarad egzegetikai, dogmatikai vagy tudományos kérdésekben. A fordítások szerepe „a laikus hívek magánkegyességére” szorítkozik, és csak közvetítő jellegű, amíg maguk is nem válnak „szent szöveggé”. Ezután ők maguk is közvetítésre szorulnak. *Észrevételünk:* A definícióval kapcsolatban több szempontból is hiányérzetünk lehet. Ellentmondani látszik a keresztyénség „fordítási alapelvének”, amely szerint a bibliafordítás éppen úgy Isten igéje, ahogy az eredeti. Ha egzegetikai kérdésekben akarunk dönteni, természetesen a fordítás mögé, az eredetihez kell mennünk. Ez a „tanítás” egyházi funkciójához tartozik. De ez nem jelenti azt teológiai értelemben, hogy a fordítás „csak közvetít”.³⁷³ Ez inkább a zsidóság és az iszlám fordítással kapcsolatos felfogása. Az a feltételezés, hogy „a laikus kegyesség” számára elegendő a fordítás, de a beavatott „klérus” ismerheti az eredetit, semmiképpen sem protestáns értelmezés, inkább Órigenész többszintes írásmagyarázatára vagy a római katolikus ekkleziológia distinkcióira emlékeztet. Itt is jó volna tisztázni, melyik felekezet egyházképéről és fordításfelfogásáról beszélünk. Úgy tűnik, Hanula különbséget tesz a köznyelvi fordítás között, amely csak „tartalmat közvetít”, ezért sohasem válhat szent fordítássá, és a szentséget is közvetíteni képes „igazi” (formális, direkt, liturgikus) fordítás között, amely idővel „szent szöveggé” válhat (azonnal még nem az?). Ha azonban idővel azzá válik, nem világos, hogy a „szent szöveg” volta hogyan viszonyul az eredeti szöveghez. Mint fordítás, vagy mint az eredeti helyettese, és csak a laikus hívek vagy már a klérus számára is? Hanula kategóriáiban hiányát érezzük a különbségtételnek a különböző funkciójú (missziói, egyházi, liturgikus, irodalmi) bibliafordítások között, amelyről már Nida is beszélt, de központi kérdése a relevancia-elméletnek és a funkcionista megközelítésnek is.

6. *Milyen nyelvi jelölők biztosítják a szent szövegek fordításában a közvetítő funkció megvalósulását?* A szerző a nyelvi jelölők két tulajdonságát emeli ki: az egyik a korlátozottság (mint az „idegenség” hatásának egyik előidézője), a másik a közvetettség (amelynek eszköze lehet például az archaizmus vagy a kölcsönszók jelenléte). Eközben a szent szövegek a vallásos közösség tagjainak „elérhetőség” (lényegi megértés) iránti igényéhez is igazodnak. *Észrevételünk:* Miközben Hanula megfigyelése kétségkívül igaz lehet a költői vagy prófétikus bibliai szövegekre, amelyek hatásukat tekintve már az

³⁷³ Ha a fordítási elvet a keresztyénség inkarnációból fakadó elvének tekintjük, akkor ez kijelentést szinte doketista felhangokat hordoz.

eredeti héber vagy görög szövegben is szokatlan kommunikációs formákat mutatnak, mi a helyzet a „hagyományosabb” bibliai műfajokkal, például az elbeszélésekkel vagy a páli levelek stíluseszközeivel? Ott milyen nyelvi jelölők garantálják ugyanezt a korlátozottságot? Vagy más-más nyelvi jelölők használatosak más-más bibliai műfajok esetén? E kérdés magában rejti a következő kérdést: miben különbözhet egymástól a „szentség” elemét nélkülöző lírai művek vagy „világi” himnuszok fordítása például a zsoltárok fordításától? Miben más a költői szövegek és a szent szövegek fordítása?

Azt reméljük, hogy a szerző nyilvánvaló idegenkedése ellenére azok a megengedő megjegyzései, hogy a szent szöveg fordítása azért figyelembe veheti a vallásos közösség tagjainak „lényegi megértés”³⁷⁴ iránti igényét is, talán kinyitja a kaput a funkcionális ekvivalenciával, de legalább a funkcionista megközelítéssel való párbeszéd felé.

11.4. Jelnyelvi bibliafordítás

A jelnyelvi bibliafordítás meglehetősen új jelenség. Az első kezdeményezések az 1990-es években Ausztráliában és az Egyesült Államokban jelentek meg. Mind a mai napig azonban nincs teljes jelnyelvi bibliafordítás, ami mutatja a feladat sajátosságát és nehézségét. A sajátosságokat a jelnyelv különleges kommunikációs jellemvonásai jelentik. Általános félreértés, hogy a jelnyelv egy adott nyelv „jelelt” formája, tehát nem önálló nyelv, hanem létező beszélt/írt nyelvek jelekkel kísért tolmácsolása nem hallók számára. Ezzel szemben a jelnyelv több országban, így hazánkban is elismert önálló nyelv,³⁷⁵ amely nem függ az adott országban beszélt nyelvtől, esetünkben a magyartól. A jelnyelv használók számára sokszor ez a jelnyelv az „anyanyelv”, az első kommunikációs jelrendszer, amelyet használnak. Természetesen sokan vannak, akik a jelnyelv mellett használják az adott ország nyelvét is: hallók, akik ismerik a jelbeszédet, jellemzően siket szülők halló gyermekei, siket gyermekek halló szülei, vagy halló jeltolmácsok. A jelnyelv mint anyanyelv azt is jelenti, hogy például a magyar jelnyelv siket használói számára mind az írt, mind a beszélt magyar nyelv megértése és használata nehézségekbe

³⁷⁴ Nehéz teológiailag elhelyezni a fogalmat: minden bibliai szövegre vonatkozó megértésünk szükségképpen töredékes, sok szempontból, még akkor is, ha nyelvileg hozzáférhetünk az eredeti szövegekhez. Erre Hanula is utal, amikor gyakran használ idézőjelet az „eredeti” említésekor.

³⁷⁵ Magyarországon 2009-től tekintik hivatalos nyelvnek a jelnyelvet. Ez azt jelenti, hogy a siket állampolgároknak biztosítani kellene ezen a nyelven az oktatás és az ügyintézés lehetőségét. Ennek a megvalósítása sajnos a mai napig késik. Vö.

<https://mno.hu/belfold/elfogadtak-hivatalos-lesz-a-magyar-jelnyelv-275859> (utolsó megtekintés: 2017. december 29.)

ütközik. A gyermekek az anyanyelv elsajátítása során a hallott beszédet követik, értik meg, majd kezdik el imitálni, legfőképpen úgy, hogy hallják a saját hangjukat, és visszajelzések alapján meggyőződnek arról, hogy helyesen imitálják a beszélt nyelvet, és ennek következtében sikeres a kommunikáció. Ez a tanulási folyamat a siketek esetében érthetően nem működik. Hasonlóképpen az írott szöveg megértése is a betűk által képviselt hangokhoz kapcsolódik. Az írni/olvasni tanuló gyermek a betűk és a szavak folyamatos és hangos kiolvasása által győződik meg az írás és olvasás sikerességéről, és győzi meg tanítóját az előrehaladásáról. Ez a folyamat sem elképzelhető a siketek között, jöllehet az oktatási rendszerek évtizedeken keresztül próbálták „rászoktatni” az olvasásra és írásra a siketeket is. Az eredmény sajnos az lett, hogy a számukra természetes nyelvi közeg helyett egy olyan kommunikációs rendszerbe kényszerítették bele a siketeket, amelyben eleve leküzdhetetlen hátránnyal indultak, és így folyamatos kudarcokra, sikertelenségre lettek kárhoztatva, a siketség állapota pedig egyet jelentett az „értelmi korlátozottság” bélyegével (lásd a „süket” szó pejoratív jelentéseit a magyar nyelvben is). A jelnyelv tehát egy olyan önálló kommunikációs rendszer, amelyen a nem halló emberek a beszélt nyelvtől teljesen függetlenül tudják kifejezni önmagukat. A siket közösség egyre öntudatosabban fejezi ki azt, hogy önmagára nem mint fogyatékkal élők közösségére tekint, hanem mint egy önálló nyelvi és kulturális kisebbségre.³⁷⁶ Ez a kisebbség jelenleg több mint 70 millió embert jelent világszerte.³⁷⁷

Magától értetődően és a siket közösségekben külső befolyástól függetlenül vetődött fel annak az igénye, hogy egy ilyen jelentős lélekszámú nyelvi kisebbség számára önálló bibliafordítások készüljenek. Ezek a fordítások nem egy speciális értelmi vagy érdeklődésbeli jellemzők által összekapcsolt közönség számára szólnak (mint például a fiataloknak vagy a gyerekeknek készített fordítások), hanem valódi nyelvi fordítások, mégpedig olyanok, amelyekben a nyelvi fordítás mellett ugyanolyan hangsúlyos a kulturális átvitel szerepe is. Minden bibliafordításnak meg kell küzdenie a bibliai nyelvek, a bibliai világ mai élő nyelvektől és a mai világtól való távolságával. Ezt a távolságot a jelnyelvi bibliafordítások esetén növeli a kommunikációs rendszerekben közötti (szemiotikai) különbség: a bibliai nyelvek írott morfoszintaktikus rendszerek, míg

³⁷⁶ Ezzel éles kontrasztban áll az, ahogyan a többségi társadalom a siketekhez mint fogyatékosokhoz viszonyul: Folyamatosan olyan platformon (hallást igénylő élethelyzetekben és képességekben) méri meg őket, amelyeken szükségképpen alulmaradnak halló társaikkal szemben. Hasonló a helyzetük azokéhoz, akik ismeretlen nyelvi közegben kénytelenek helytállni Vö. R. Bascom, „Bible Translation into American Sign Language” in *TBT* 59:2 (2008), 86–87. o.

³⁷⁷ Vö. S. Sipilä, „On Translating the Bible into sign Languages: A Perspective from Finland” in *TBT* 59:2 (2008), 70. o.

a jelnyelvek alapvetően a vizualitásra, a gesztusokra, a térbeli távolságra és a szimultaneitásra³⁷⁸ épülő kommunikációs rendszerek. Ebből fakadóan a fordítási folyamat nem intraszemiotikai (mint a legtöbb bibliafordítás), hanem interszemiotikai fordításnak (eltérő szemiotikai rendszerek közötti fordításnak) tekinthető, hiszen az eredeti írott szöveg a fordításban egy videofelvételen kerül megjelenítésre. A jelnyelvi bibliafordítások tehát szükségszerűen új egzegetikai, értelmezési és fordítási technikákkal járulnak hozzá a bibliafordítás eddig megismert eszköztárához. A jelnyelvi bibliafordítás például nem a megszokott nyelvi egységek (szavak, mondatok, szakaszok, nagyobb diszkurzusok) mentén halad, hanem a forrásszöveg nagyobb értelmi egységeit szükségképpen azok kulturális, vallási, történelmi háttérével együtt, a szövegben rejlő elő- és utóidejűségeket, előre vagy visszautalásokat logikus és kronológiai folyamatosságban ülteti át a gesztusok nyelvére.

Ezek a fordítások jellemzően a dinamikus/funkcionális ekvivalencia megközelítésében kell, hogy elkészüljenek,³⁷⁹ hiszen egy ilyen kommunikációs helyzetben a formálisan ekvivalens fordítás csak úgy történhetne, ha a forrásszöveget nem jelnyelvre, hanem „jelelt” angolra, spanyolra vagy magyarra fordítanánk, a forrásszöveg nyelvi elemeit (szórend, szintaxis, események, beszélők sorrendje, stb.) szorosan követve.³⁸⁰ A jelnyelv azonban más szemiotikai rendszer, és más nyelvi elemekből építkezik, mint az írott vagy beszélt nyelv. Az írott szöveghez képest jellemző rá, hogy szükségszerűen feloldja a kulturálisan-nyelvileg kötött kifejezéseket (hebraizmusok, grécizmusok, speciális metaforák), valamint a logikailag bonyolultabb közléseket, eseményeket is redundánsan, körülíró módon oldja fel. A fordítási kommunikáció sajátos jellegéből fakadóan (a jelnyelvi tolmács egyszerre jeleníti meg önmagát, a bibliai elbeszélőt és a szereplőket)³⁸¹ a függő beszédek és a főszereplőkről szóló elbeszélések gyakran direkt, egyes szám első személyű idézetek formájában vagy

³⁷⁸ Vö. *Principles of Bible Translations into Sign Languages*. UBS munkaanyag, 3. o.

³⁷⁹ Elwolde a köznyelvi fordításokkal rokonítja a jelnyelvi bibliafordításokat, elsősorban azért, mert a siket közösség tagjai nem ismerik behatóan az egyházi nyelvet és a speciálisan bibliai kifejezéseket, befogadóként tehát úgy kell őket tekinteni, mint a missziói célú bibliafordítások olvasóit. Vö. J. Elwolde, „Spanish Sign Languages Project” in *TBT* 59:2 (2008), 79-80. o.

³⁸⁰ Amint arra Bascom rámutat, a „jeleléssel” készített fordítás a legtöbb siket számára, akik kisgyermekként nem tudták megtanulni a hangokból álló hagyományos nyelvet, nem segítség. Vö. Bascom, 86. o. Ez a bibliafordítás-elméleti szempont fontos figyelmeztetés azoknak, akik anyagi megfontolásból feleslegesnek tartják a jelnyelvi bibliafordítást egy olyan nyelvi közegben, ahol már több hagyományos bibliafordítás is rendelkezésre áll, és ahol az adott nyelv „eljelelt” formája is lehetséges megoldásnak tűnik, vö. Sipilä, 69. o.

³⁸¹ A jelnyelvi bibliafordítást megjelenítő jeltolmács hármas identitásának kérdéseiről vö. E. Tamez, „Sign Language, Performance and Identity” in *TBT* 66:3 (2015), 262. o.

dialógikus formában jelennek meg. Természetesen a passzív alakok is minden esetben aktív szerkezetben szólnak meg.³⁸²

A pontosság-természetesség-érthetőség nidae hármának a jelnyelvi bibliafordításokban is érvényre kell jutnia. A *pontosságot* a teológiai szakértő (a fordítás fázisát megelőzően illetve közben) és a fordítói konzultáns (a fordítás elkészülte után, az ellenőrzési fázisban) jelenléte biztosítja.³⁸³ Amint említettük, a jelnyelvi fordítások mindig a dinamikus/funkcionális megfelelés szempontjai szerint készülnek, ezért a pontosság ismérve is a funkcionális és nem a formai pontosságot jelenti, tehát az üzenet, a tartalom, illetve a jelentés változatlan megtartását. A *természetesség* szempontja szükségessé teszi, hogy a jelnyelvi fordítás a jelnyelvi kommunikáció szabályainak megfelelően készüljön,³⁸⁴ vagyis például az események és a diszkurzusok kifejtése során helyezze előtérbe a vizualizációt, állítsa helyre a közlések kronológiáját, adjon teret a redundáns megfogalmazásoknak (nemcsak „Augustus”, hanem „Augustus római császár”, nemcsak „elmentek onnan”, hanem „elmentek Galileából”), a „beszélők személyazonosságának világos megkülönböztetése, a kamerával (és így a befogadókkal) való megfelelő szemkontaktus, és az írában ugyan szereplő, de az előadásmód által kifejtett és így feleslegessé váló kommunikációs elemek kihagyása. A természetességhez tartozik a jelnyelvi bibliafordítások egy vitatott újítása. Több jelnyelvi projektben váltottak át „élő” jeltolmácsról animált „rajzfilmfigurára”, akinek a jelnyelvi gesztusait szoftverrel hozzák létre, hasonlóan a filmekben alkalmazott digitális technológiához, amelyben az élő színész mozgását alakítják át egy digitálisan megjelenített figura mozgásává, ami így szerkeszthetővé, kiegészíthetővé, manipulálhatóvá válik. Általában két érvet hoznak fel e megoldás mellett. Az egyik a bibliafordítást megjelenítő jeltolmács személyéhez és az abból fakadó lehetséges kritikákhoz kapcsolódik. Senki sem tökéletes, és ez alól a bibliafordítás „arcai” sem lehetnek kivételek. A keresztyén siket közösségek általában meglehetősen zártak, és a tagjaik jól ismerik egymást. Bármilyen személyes konfliktus, szerencsétlen következményű megnyilatkozás vagy erkölcsi megingás ahhoz vezethet, hogy a bibliafordítást megjelenítő jeltolmács személyes hitelvesztése veszélybe sodorja az egész jelnyelvi bibliafordítás recepcióját. Ugyancsak probléma lehet a fordítás protestáns egyházi recepciójában, ha egy közismert katolikus személyiség adja az arcát a

³⁸² Vö. Elwolde, 83–84. o.

³⁸³ Vö. A „Basic Principles and Procedures for Bible Translation” Forum of Bible Agencies International tagjai által jóváhagyott alapszövegét, 3. o. in <http://www.forum-intl.org/resources> (utolsó megtekintés: 2017. december 29.)

³⁸⁴ Vö. Tamez, 260-261. o.

bibliafordításhoz, vagy éppen fordítva. Ezekre a konfliktusokra kínál megoldást az animált jeltolmács. A másik érv a projekt meggyorsításához kapcsolódik. Ugyan az animációs és a szoftveres előkészítés idő- és költségigényes a projektek kezdeti stádiumában, de a támogatói azt remélik, hogy a későbbi munkafolyamat felgyorsítható azzal, hogy az írott szkriptet a szoftver mintegy automatikusan konvertálhatja át képi formába, és azt csak „finomhangolni” kell a szerkesztőknek. Mindkét érv ellen is felsorolhatunk ellenérveket, de az animált jelnyelvi bibliafordítás ellen talán azt tudjuk felhozni legsúlyosabb érvként, hogy a „műanyag” bibliafordítás sohasem tudja azt a személyességet és meggyőző erőt sugallni, amit a jeltolmács személyisége, személyes jelenléte a képernyőn. Elza Tamez kérdése jogosnak tűnik: Mennyire lehet „igazinak” tekinteni azt a bibliai üzenetet, amelynek a tolmácsolója nem igazi, nem létező személy?³⁸⁵ Az *érthetőség* mint másutt, itt is elválaszthatatlana a természetességtől. Minél kevésbé tér el a hagyományos jelnyelvi kommunikáció szabályszerűségeitől a bibliafordítás, annál valószínűbb, hogy a befogadók helyesen értik a bibliai üzenetet. Az előadás során felhasználhatók egyéb vizuális elemek, „lábjegyzetek”, kiegészítések. A jeltolmács megállhat egy pillanatra, hogy elmagyarázzon valamilyen nehezebb jelenséget vagy kifejezést.³⁸⁶ Az érthetőség szempontját szolgálhatja még a semleges háttér és a jeltolmács egyszerű öltözéke, az ékszerek, feltűnő frizura vagy tetoválások hiánya, amelyek elvonhatják a befogadók figyelmét a mondanivalóról.

A jelnyelvi bibliafordítások esetében két sajátosságos nehézségről kell beszélnünk. Az egyik a lingvisztikai kutatásokat érinti. A jelnyelvek még mind a mai napig nem megfelelően kutattak, és sok esetben nem áll rendelkezésre elegendő szakirodalom a sajátosságaik megértéséhez. Ráadásul a jelnyelvre fordított irodalom is nagyon korlátozott. Ennélfogva a bibliafordításokat végző szakembereknek maguknak kell megtapasztalniuk és egyszersmind megoldaniuk azokat a nehézségeket, amelyek sajátosságosan a Biblia szövegének a fordítása során jelentkeznek. Mind a fordítási technikák, mind pedig a bibliai terminológia „menet közben” tökéletesedik és bővül.³⁸⁷ Bizonyos értelemben a jelnyelvi bibliafordításokkal hasonló a helyzet most, a 21. század elején, mint a 20. század

³⁸⁵ Tamez, 263. o.

³⁸⁶ A magyar ökumenikus jelnyelvi fordítás internetes platformján (<http://baptistamedia.hu/jelnyelvi-biblia/#/>) a video egyes szakaszaiban, amikor nehezen érthető kifejezések, nevek, történelmi vagy vallási fogalmak szerepelnek, a jobb felső sarokban felvillan egy lexikon-ikon, amelyre rákattintva a felhasználó elolvashatja a kifejezés rövid definícióját, magyarázatát.

³⁸⁷ A magyar ökumenikus bibliafordítás „melléktermékeként” is bővül az a biblikus-teológiai szótár, amelyet a biblifordítás munkatársai folyamatosan megosztanak a SINOSZ (Siketek és Nagyothallók Országos Szövetsége) és az MTA nyelvészeti munkatársaival.

elején a missziói szituációkban, irodalmisággal még nem vagy alig rendelkező nyelvekre készített bibliafordítások esetében volt.³⁸⁸

A jelnyelvi bibliafordítások készítőinek a nyelvi nehézségek mellett meg kell küzdeniük a technikai fejlődés támasztotta kihívásokkal is. A szkript, amely a bibliafordítás első fázisa, és jelekre fordítható egységekben rögzíti a bibliai szöveget, soha nem tekinthető olyan „rögzült” szövegnek, mint az írott fordítás. A jelnyelvi megvalósítása, amely majd a videofelvételen válik véglegessé, mindig magában foglal némi interpretációt és improvizációt. A jelnyelvi fordítás tehát mindig rokon a performatív művészettel. A videorögzítés platformja is folyamatosan változik. Míg évekkel ezelőtt VHS kazettákon, majd DVD-ken állították elő és terjesztették a jelnyelvi bibliafordításokat, ma már inkább internetes oldalakon és videomegosztó portálokon. A technikai fejlődés azonban mindig újabb területek és megoldások felé terelik a jelnyelvi bibliafordításokat is.

A bibliafordítások elfogadottsága mindig is attól függött, a fordítók mennyire voltak tudatában a befogadók nyelvi, egyházi és teológiai igényeivel és lehetőségeivel, mennyire értették meg vagy jósolták meg helyesen az „idők szavát”. A jelnyelvi bibliafordítások esetében a fordítók és a befogadók közötti távolság sokkal kisebb. Minden tapasztalat azt mutatja, hogy csak az a jelnyelvi bibliafordítás lehet sikeres és elfogadott, amely folyamatos interakcióban készül a fordítást istentiszteleti vagy magánkegyességi céllal használó siket közösséggel. A funkcionista elmélet (vagy a skopos-elmélet) kapcsán mondtak tehát hatványozottan igazak ebben az esetben: a fordítás akkor sikeres és akkor működik, ha a célközönsége magáénak érzi, érti és azonnal használatba is tudja venni.³⁸⁹

11.5. Ökumenikus bibliafordítás

11.5.1 Történeti kitekintés³⁹⁰

Bár a bibliatársulati mozgalom megszületése pillanatától kezdve (Brit és Külföldi Bibliatársulat, 1804) hirdette felekezeti jellegét,³⁹¹ a „jegyzet és kommentár nélkül”

³⁸⁸ Vö. Sipilä, 70. o.

³⁸⁹ Vö. Basic Principles, 5. o. *Principles of Bible Translation into Sign Languages*, 6. o.

³⁹⁰ Az itt következő összefoglalás rövidebb formában már megjelent egy tanulmányom részeként: vö. Pecsuk, 2008.

³⁹¹ A Brit és Külföldi Bibliatársulat még a Szentháromság megvallását sem fogadta el csatlakozási kritériumként, ez vezetett 1831-ben az ún. Trinitarian Bible Society kiválásához, amely botrányként tekintett az unitáriusok jelenlétére az BKBT ülésein, valamint arra a gyakorlatra, hogy a katolikus többségű országokban a bibliatársulatok az apokrif (mai egyezményesebb szóhasználat: deuterokanonikus) könyveket is felvették az általuk nyomtatott és terjesztett bibliákba. Vö. R. Steer,

elv miatt a katolikus és „high church” anglikán egyházak eleve idegenkedéssel figyelték a bibliatársulatok bibliamissziós tevékenységét. A bibliatársulatok által propagált egyéni bibliaolvasás katolikus szempontból hagyományosan protestáns gyakorlatnak, sőt prozelitizmusnak és így mélyen elítélendőnek számított. Ezen az sem segített, hogy bár a bibliatársulatok protestáns tagságuk nyomására jobbra valóban a deuterokanonikus könyvek nélkül terjesztették a Bibliát, a katolikus többségű területeken engedményt tettek, és igazodtak a katolikus kánonhoz. A távoli missziói területeken azonban valóban a szűkebb kánon szerint készültek el az új fordítások. A katolikus egyház és a bibliatársulatok közötti konfliktus mérföldkövei voltak XII. Leo³⁹² *Ubi Primum* (1824) és IX. Pius³⁹³ *Qui Pluribus* (1846) kezdetű enciklikája, amelyek károsnak nyilvánították a bibliatársulatok munkáját, az általuk terjesztett bibliákat.³⁹⁴

Néhány évtizeddel később azonban egy ellentétes irányú folyamat is megindult a katolikus egyházban. Nevezhetjük ezt „biblikus mozgalomnak”, amely egyre érzékenyebbé tette az egyházi megnyilatkozások szerzőit a Biblia és annak tanulmányozása, fordítása és terjesztése jelentette lehetőségek iránt.³⁹⁵ XIII. Leo pápa *Providentissimus Deus* (1893) kezdetű körlevele mutatott először érzékenységet e kérdés iránt, jelezve, hogy a Biblia tanulmányozása jelentette új ismeretek hasznosak lehetnek az egyház számára, bár annak a lehetőségét kizárta, hogy a katolikus egyház körén kívül hasznos és megbízható ismeretekre tehet szert a bibliatudomány.³⁹⁶ 1909-ben létrehozták a Pápai Biblikus Intézetet (Pontificium Institutum Biblicum), amely egyetemi szinten fogta össze a katolikus bibliatudomány fejlesztését, a katolikus bibliatudósok képzését, és folyóiratai révén bekapcsolódott az addig jobbra protestáns tudósok által tematizált tudományos párbeszédbe. Ahhoz azonban, hogy felmerüljön a protestánsokkal vagy a bibliatársulatokkal közösen készített bibliafordítások lehetősége, még évtizedeket kellett

Good News for the World. The Story of Bible Society. Oxford – Grand Rapids: Monarch Books, 2004. 166–171. o.

³⁹² Főként azt róttá fel a bibliatársulatoknak, hogy a szent atyák és a tridenti (trentói) zsinat határozataival ellentétben megbízhatatlan fordításaikkal bibliaolvasásra bíztatják az embereket, ami az eretnkségek melegágya. Vö. <http://www.papalencyclicals.net/leo12/112ubipr.htm> (Utolsó megtekintés: 2017. december 31.)

³⁹³ IX. Pius körlevelében azzal vádolja a bibliatársulatokat, hogy felújították az ősi eretnkségeket, fordításaik pedig a katolikus egyház szabályai ellen készültek, és téves értelmezéseket tartalmaznak. Vö. <http://www.papalencyclicals.net/pius09/p9quiplu.htm> (Utolsó megtekintés: 2017. december 31.)

³⁹⁴ További hasonló óvásokat fogalmazott XVI. Gergely *Inter praecipuas* kezdetű körlevelében (1844), vö. <http://www.papalencyclicals.net/Greg16/g16inter.htm> (Utolsó megtekintés: 2017. december 31.) és IX. Pius a *Syllabus errorum* című dokumentumában (1864), vö. <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm> (Utolsó megtekintés: 2017. december 31.)

³⁹⁵ Vö. L. Luzbetak, „Roman Catholic and Bible Translation” in *TBT* 42:2a (1991), 42. o.

³⁹⁶ Vö. http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18111893_providentissimus-deus.html (Utolsó megtekintés: 2017. december 31.)

várni. A XX. század elejének modernista krízise visszavetette a biblikus mozgalom előretörését, de 1943-ban, ötven évvel a *Providentissimus Deus* után XII. Pius kiadta a *Divino Afflante Spiritu* kezdetű enciklikát,³⁹⁷ amelyet máig a katolikus bibliatudomány magna chartájának tekinthetünk. XII. Pius ugyan elismert elődei pozitív megnyilatkozásait a bibliatudomány „rehabilitálása” érdekében, de kijelentette azt is, hogy ideje, hogy véget érjen a bibliatudománytól való félelem korszaka a katolikus egyházban. Nála figyelhetjük meg először annak a hangsúlyozását, hogy a Bibliával kapcsolatos történeti problémáknak és félreértéseknek a leküzdéséhez a bibliai könyvek irodalmi műfajainak vizsgálatát kell komolyabban venni. Azt is hangsúlyozta a körlevél, hogy ideje az új katolikus bibliafordítások elkészítésének, mégpedig az eredeti nyelvekből, és nem a Vulgata alapján. Ezt a szempontot vitte tovább nem várt nyíltsággal és bátorsággal a II. vatikáni zsinat *Dei Verbum* kezdetű dogmatikai konstitúciója (1965).³⁹⁸

A *Dei Verbum* úgy lett korszakalkotó jelentőségű dokumentuma az ökumenikus gondolkodásnak, hogy közben például a Szent Hagymány tárgyalásában hűséges maradt a tridenti (trentói) illetve az I. vatikáni zsinat megállapításaihoz.³⁹⁹ A protestáns „sola Scriptura” elv ellenpontjának tekinthető ugyan, hogy „az egyház a kinyilatkoztatottakra vonatkozó bizonyosságát nem egyedül a Szentírásból meríti” (DV 2.9.), de ezt árnyalja az, ahogyan a dokumentum a Szent Hagymány feladatát az apostoli igehirdetés és az apostoli hagyományok, tehát végső soron az írott ige áthagyományozásában jelöli ki. Ezt a megközelítést akár „prima Scriptura” elvnek is nevezhetjük.⁴⁰⁰ A *Dei Verbum* hatodik fejezetében a bibliafordítások szempontjából két fontos kijelentést találunk. Egyrészt a dokumentum kimondja, hogy „A Szentírásnak kell... táplálnia és irányítania az egész egyházi igehirdetést és magát a keresztény vallást is.” (DV 6.21.) Ez a célkitűzés a legteljesebb mértékben elfogadható bármelyik protestáns felekezet számára. Másrészt

³⁹⁷ Vö. http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html (Utolsó megtekintés: 2017. december 31.)

³⁹⁸ W. M. Abbott, S.J. és J. Gallagher (szerk.), *The Documents of Vatican II*. New York–Cleveland: Corpus Books, 1966. 111–128. o. Magyarul vö. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=11> (Utolsó megtekintés: 2017. december 31.)

³⁹⁹ A *Dei Verbum* és a *Verbum Domini* itt következő ismertetése megjelent már hosszabb formában egy konferencia-referátumban: Pecsuk O., „Református reflexió »Az »Isten Igéje a katolikus teológiában« című előadásra” in *Vigilia* 82:6 (2017).

⁴⁰⁰ Vö. Hahn, S. W., „Foreword” in Ratzinger, Joseph, *Many Religions—One Covenant: Israel, the Church and the World*. San Francisco: Ignatius Press, 1999. 13-15. o. Az Írás és Szent Hagymány viszonyának, de közelebbről a *Dei Verbum* megszületése körülményeinek is izgalmas és protestáns szempontból nagyon tanulságos magyar nyelvű összefoglalása Török Csaba habilitációs értekezése: *Írás és Hagymány. Kísérlet egy megújult katolikus értelmezésre*. Budapest: Új Ember, 2016.

ebben a fejezetben a Dei Verbum felveszi a bibliafordítások kérdését, és ott folytatja, ahol a *Divino Afflante Spiritu* abbahagyta: A Dei Verbum Isten Igéjét az egyházi élet középpontjának és a „hittudomány lelkének” (DV 6.24.) nevezi, és ezért felértékeli a nemzeti nyelven készített bibliafordításokat, amelyeknek „megfelelőnek” és „pontosnak” kell lenniük, valamint „a Szent Könyvek eredeti szövegei alapján” kell készülniük. Abban, hogy a második vatikáni zsinat után világszerte tucatszám készülhettek el az ökumenikus bibliafordítások, döntő szerepe volt a következő kijelentésnek: „ha eljön az ideje, és az egyházi hatóság jóváhagyja, különvált testvéreink is részt vesznek elkészítésükben” (DV 6.22). A bibliatársulatokkal való együttműködés, valamint a protestáns bibliatudományhoz való közeledés szempontjából óriási jelentősége volt 2008 októberében a 12. püspöki szinódus témájának: „Isten Szava az Egyház életében és küldetésében”. A szinódus eredményeit összefoglaló dokumentum a lutheri reformáció egyik emblemikus jelmondatával kezdődik: Verbum Domini manet in aeternum (1Pt 1,25). A Verbum Domini nagyban épít a Dei Verbum alapvetéseire. A Szentírás és a sugalmazás, valamint az Írás igazságának kérdéskörét ki kell emelnünk (VD 19). Itt megjelenik a Szentírás olvasásának, megértésének és elfogadásának felelőssége, amelyhez nélkülözhetetlen, hogy az olvasó a Szentlélek által igaznak tartsa mindazt, amit megért az Igéből. Megjelenik a dialógus-modell is (VD 23-24), amely szerint a Szentírás olvasásában és az imádságban megvalósul Isten és az ember párbeszéde, amely „kicsiben” leképezi az emberré lett Krisztus kinyilatkoztatásának dialógusát. A bibliafordítások szempontjából nézve a dokumentum egyik csúcspontjának kell tekintenünk azt, ahogyan XVI. Benedek a Szentírás magyarázatának helyét definiálja az egyházban. Itt nagyban épít a Pápai Biblikus Bizottság 1993-ban megjelent „Szentírásmagyarázat az egyházban” c. anyagára.⁴⁰¹ A szentírásmagyarázat helye egyértelműen az egyház. A dokumentum Szent Jeromos nyomdokain még tovább is megy, amikor kijelenti, hogy „soha nem olvashatjuk egyedül az Írást” (VD 30). Az első kijelentéssel a protestáns írásmagyarázat – hosszú évszázadok egyháztól függetlenített írásmagyarázatának tapasztalatával a háta mögött – talán egyet is érthet. Tudjuk, látjuk, hogy lehetséges ugyan az egyháztól független tudományos írásmagyarázat, és tudományos értelemben fel is mutathat jelentős eredményeket a kortörténet, a nyelvtörténet, a vallástörténet vagy éppen az egzegézis, de az már erősen kérdéses, hogyan járulhatnak hozzá ezek a primér eredmények valamiféle jótékony transzformáció

⁴⁰¹ Pápai Biblikus Bizottság, *Szentírásmagyarázat az egyházban*. Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat, 2001.

vagy interpretáció nélkül az egyház hitének erősítéséhez. Miközben a protestáns bibliatudomány a felvilágosodás óta megkérdőjelezhetetlen eredményeket ért el a szellemtudományok közösségében, a mindenkori Universitas részeként, az egyház nagyobbik, a bibliatudomány szempontjából laikusnak tekinthető része lelkileg nem vagy alig gazdagodott ezekből a tudományos felismerésekből, úgyhogy végeredményben kettészakadni látszanak egyházi közösségeink, éppen a bibliatudomány eredményeinek elfogadása vagy hasznosítása mentén. A Verbum Domini ezzel szemben joggal állapítja meg, hogy a katolikus egyház kezdeti elzárkózását követően a Tanítóhivatal „bölcshozzáértékeléssel” avatkozott be a történetkritika új módszereinek bevezetésével kapcsolatos helyes álláspont kialakításakor” (VD 33). A protestáns egyházi közösségeket megosztó feszültségek mintha nem lennének jellemzőek a katolikus egyházra: ezeket a vitákat a klérus és a Vatikán berkein belül vívták meg a 20. század második felében, és napjainkban a bibliatudósok már teljes kutatási szabadságot élveznek, eredményeiket ugyanakkor a Tanítóhivatal „szűri meg” az egyház belső nyilvánossága számára.

Ami a magányos bibliaolvasástól való szent jeromosi óvást illeti, a protestáns olvasó nyilvánvalóan nem érthet egyet azonnal a dokumentummal. A reformáció egyik alapvető vívmánya volt a Szentírás – ha úgy tetszik – demokratizálása, természetesen a Kálvin által emelt határok között, aki az írásmagyarázat felelősségét a felkészült tanítók kezébe helyezte (ebből a szempontból Luther individualistább volt). A Szentírás a protestantizmusban nagyon hamar közkinccs és a személyes kegyesség irányítójává lett, és mind a mai napig a református kegyesség legfőbb fokmérője, hogy az egyháztag naponkénti bibliaolvasó-e. A protestánsok hittapasztalata ezért igen gyakran nyugszik az egyéni csendességben megértett és belsővé tett ige áldásain. Ugyanakkor a protestantizmus is érzékeli azokat a problémákat, amelyek miatt a katolicizmus ódzkodott a laikusok kezébe adni a Szentírást. A téves, naivitáson vagy fundamentalista olvasaton alapuló bibliaértelmezések egyértelműen hozzájárultak és mind a napig hozzájárulnak a protestáns egyházak szétagrozódásához. Protestáns szempontból is nagyon fontos az az óvás, amelyet a dokumentum megfogalmaz a Szentírás fundamentalista értelmezésével kapcsolatban. Amint mondja „a fundamentalista olvasat által védelmezett litteralizmus valójában mind a betű szerinti, mind a spirituális értelmezés elárulását jelenti, mert utat nyit a legkülönbözőbb ideológiájú értelmezéseknek...” (VD 44). Ezzel szemben „a Szentírás hívő magyarázatát” ajánlja, amely vörös fonálként végighúzódik az egyháztörténelmen, és amely minden korban segített az egyháznak megküzdenni a külső és belső ellenfelekkel, eretnokségekkel és destruktív ideológiákkal.

A Dei Verbum által a Biblia ökumenikus fordításai előtt kinyitott kaput a Verbum Domini még tágabbra tárja azzal, hogy kiemeli: a tevékeny és értelmes ökumenizmus kiemelt terepe a közös bibliafordítás. XVI. Benedek pápa emlékeztet arra, hogy éppen a reformáció tapasztalata helyezi a vállunkra a helyes szellemben és krisztusi lelkülettel végzett közös bibliafordítás felelősségét. A reformációt elindító és az egyházszakadáshoz vezető viták jelentős része a Szentírással kapcsolatos értelmezési és fordítási eltéréseknek volt köszönhető, joggal gondolhatjuk tehát, hogy a szakadás gyógyításában is az e területeken megélt krisztusi közösségünknek, kommuniónknak juthat fontos szerep. A pápa ezzel zárja: „...szeretnék köszönetet mondani mindazoknak, akik ezen a jelentős területen fáradoznak, és bátorítom őket, hogy folytassák munkájukat” (VD 46, vö. még 115).

A Dei Verbum által engedélyezett ökumenikus (vagy a bibliatársulatokban használt kifejezéssel „felekezetiközi”)⁴⁰² bibliafordítások másik résztvevőivel, a bibliatársulatokkal, illetve azok 1946-ban létrejött világszövetségével a 60-es évektől kezdődően egyre intenzívebb kapcsolatokat alakítottak ki mind a Vatikán, mind a helyi katolikus egyházak, amelyeknek új bibliafordításokra volt szükségük. Nyilvánvalóvá vált, hogy megfelelően átgondolt és szabályozott keretek között az eltérő egyházi háttérből és hagyományokból érkező tudósok képesek arra, hogy együtt dolgozzanak a Szentírás fordításaiban. A Dei Verbum kijelentése, hogy „A püspökökre tartozik, »akik az apostoli tanítás letéteményesei«, hogy a rájuk bízott híveket alkalmas módon oktassák a Szent Könyvek, főleg az Újszövetség és elsősorban az evangéliumok helyes használatára. Gondoskodjanak tehát a szent szövegek fordításáról, s a szükséges és kielégítő szövegmagyarázatról, hogy az Egyház tagjai biztonságosan és hasznosan foglalkozzanak a Szentírással, és szelleme eltöltse szívüket”, világossá tette a bibliatársulatok számára, hogy az esetleges együttműködés nem valósulhat meg anélkül, hogy a Katolikus Egyház fenntartaná a teljes ellenőrzést és a jóváhagyás jogát minden közösen elkészített bibliafordítás felett.

Bea bíboros, a vatikáni Keresztény Egység Titkárságának elnöke javasolta VI. Pál pápának, hogy formálisan is engedélyezze az együttműködést a bibliatársulatokkal, elsősorban a bibliafordítások területén. 1967. január 5-én, a Keresztény Egység Titkárság

⁴⁰² Az eltérő szóhasználatnak az a jelentősége, hogy ne azonosítsuk az ökumenikus mozgalom céljaival, résztvevőivel, nehézségeivel vagy éppen fellendülési periódusaival a felekezeti bibliafordítási munkát. Nem azért, mintha a bibliatársulatok elutasítanák az ökumenét, csak éppen a bibliamisszió felekezeti felülisége és az ökumenikus mozgalom céljaiban és történelmi háttérében is különbözik.

és a United Bible Societies tanácskozásán Bea bíboros kijelentette, hogy „nem tűnik túlzásnak azt állítani, hogy együttműködésünk lehetősége napjaink kereszténységének egyik legfontosabb fejleménye.” 1969-ben létrejött a Katolikus Bibliaapostolság Világszövetsége, a Katolikus Bibliaszövetség elődje. Az alapítók célul tűzték ki a bibliatársulatokkal való együttműködést mindenütt, „ahol az lehetséges”.

A Keresztény Egység Titkársága és a United Bible Societies között kibontakozó együttműködés mérföldköve volt az 1968-ban elfogadott „Bibliafordítási irányelvek a felekezeti közötti együttműködésben” című dokumentum, amelyet 1987-ben ismét felülvizsgáltak és megerősítettek.⁴⁰³ A későbbiekben ezek az irányelvek jelentették az alapját a számos országban elkezdett ökumenikus bibliafordításoknak. Szinte ezzel egy időben csatlakozott a United Bible Societies által a görög Újszövetség szövegét előkészítő bizottság munkájához Carlo Maria Martini professzor, később bíboros.

Ezt követően világszerte számos közös, katolikus-protestáns bibliafordítási projekt indult el. Először Afrikában (az első teljes mértékig ökumenikus, katolikus és protestáns összetételű tagsággal rendelkező bibliatársulat Nigériában alakult meg, rögtön a Dei Verbum megszületését követően), majd Ázsiában (például a Fülöp-szigeteken). Európában is létrejöttek olyan közös fordítások, mint a francia TOB (Traduction Oeuménique de la Bible). 1974-re világszerte már mintegy 170 közös katolikus-protestáns bibliafordítás volt folyamatban. Az együttműködés a 90-es évekre több szinten folytatódott: a United Bible Societies fordítói konzultánsai közé mind gyakrabban választottak katolikus biblikus szakértőket (az első ilyen az olasz Dr. Carlo Buzetti SDB volt), akik bibliafordítási projekteket felügyeltek és folyamatosan ellenőrizték az elkészülő fordításokat katolikus egyházi szempontból is. A UBS által fenntartott Görög Újszövetség szöveggondozó bizottsága már a 70-es évek végén teljesen ökumenikus összetételű volt, amikor katolikus biblikusok (köztük Dominique Barthélemy OP, Adrian Schenker OP, Norbert Lohfink SJ, Carmel McCarthy RSM és Stephen Pisano SJ) csatlakoztak a héber szöveggondozó bizottság munkájához is. Közös munkájuk eredményeként jelent meg 2004-ben a Biblia Hebraica Quinta Editio első része a Megilloth. Sokáig fenntartások voltak azzal kapcsolatban, hogy lehetséges-e olyan magyarázatos bibliákat kiadni, amelyeket közösen készítenek katolikus és protestáns

⁴⁰³ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19871116_guidelines-bible_en.html (Utolsó megtekintés: 2017. december 31.). Magyarul is megtalálható: <http://biblia-tarsulat.hu/docum/iranyel.htm> (Utolsó megtekintés: 2017. december 31.)

biblikusok. Ebben fontos gátló tényező volt a Bibliatársulatok Világszövetsége által még a legkorábbi időszakban elfogadott „jegyzet vagy magyarázat nélkül” elv, amellyel élesen szemben állt a Dei Verbum „készüljenek megfelelő jegyzetekkel ellátott Szentírás-kiadások a nem keresztények használatára is, igazodva az ő körülményeikhez, s bölcs tapintattal terjesszék a lekipásztörök és hívek egyaránt” felszólítása. A UBS hamarosan felülvizsgálta és módosította a jegyzetes bibliakiadásokat elutasító szabályt, ebből lett mára a „doktrinális jegyzet vagy magyarázat nélkül” elv. Részben ez a változtatás nyitotta meg az utat az 1975-ben megjelentetett francia TOB fordítás előtt. A bibliafordításban megnyilvánuló felekezetiközi együttműködés új útját jelentették még az Afrika-szerte folyó sikeres kampányok az írástudatlanság felszámolásáért (például az 1975-ben elkezdett elemien egyszerű, mindössze 3500 szót felhasználó ökumenikus Parole de Vie fordítás). Az Olasz Katolikus Püspöki Konferencia honlapján a bibliatársulatok által készített fordítás a püspöki konferencia fordítása, a hivatalos liturgiai használatban lévő fordítás mellett olvasható. Spanyolországban baszk nyelven az egyetlen fordítás a bibliatársulat által készített fordítás, ezt használják a katolikus liturgiában is. 2004-re a világon 121 nyelven olvashatók a deuterokanonikus könyvek, javarészt közös fordítások eredményeként. 2007-ig világszerte 43 felekezetiközi bibliafordítás készült el, jelenleg is 91 van folyamatban. A felekezetiközi bibliafordításoknak tehát nemcsak hogy létező gyakorlata van napjainkban, de igen fontos területét jelentik a bibliatársulatok szolgálatának és a nemzeti egyházak együttműködésének.

11.5.2 Az ökumenikus bibliafordítás lehetőségei Magyarországon

Egy magyar nyelvű ökumenikus bibliafordítás elkészítésének terve meglehetősen régóta terítéken van. Egyházvezetői és bibliatársulati szinten is történtek már konkrét és dokumentált lépések az ügyben. Először a Bibliatársulatok Világszövetségének budapesti világgyűlésén merült fel, 1988-ban. A világgyűlésen Martini bíboros képviselte a Vatikánt, aki különösen is szíven viselte a katolikus-protestáns fordítások ügyét, 2012-ben bekövetkezett haláláig. Magyarországon a katolikus bibliakiadás és a Biblia szöveggondozása többközpontú (Szent István Társulat és Szent Jeromos Bibliatársulat, bencés Újszövetség-kiadások), ugyanakkor az egyházi jóváhagyással rendelkező protestáns bibliafordítás, a szöveggondozás és a kiadás a Magyar Bibliatársulatnál egységes képviselettel rendelkezik, ezért alapvető fontosságú a katolikus és a protestáns felek közötti kommunikáció biztosítása. Ebben döntő jelentőségű volt az, hogy dr.

Tarjányi Béla professzor úr személyében a Katolikus Egyház megfigyelőt küldött a MBTA kuratóriumi üléseire. A közös fordítás szervezése 1998-99-ben felgyorsult, amikor a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia kifejezte eltökéltségét egy ökumenikus bibliafordítás elkészítésére. Ezt követően a Magyar Bibliatársulat elnöksége levélben fordult a MKPK-hoz, hivatalos döntést kérve az ökumenikus bibliafordítás megkezdésének gyakorlati megkezdéséről. A Püspöki Konferencia döntése értelmében a közös bibliafordítással kapcsolatos egyeztetések katolikus felelőse Dr. Márfi Gyula veszprémi érsek lett. Az egyeztetések azonban, amelyek Márfi érsek úr és MBTA vezetősége között folytak, egy ponton azonban elakadni látszottak. A Magyar Bibliatársulatnál rendelkezésre álló dokumentumok alapján feltételezhetően az volt a gond, hogy bár a fentebb említett, 1967-ben elfogadott majd 1987-ben felülvizsgált, az ökumenikus bibliafordítások elkészítésére vonatkozó nemzetközi „Irányelvek” mindkét fél előtt ismertek és elfogadottak voltak, a tárgyalásokban olyan új, sajátosan magyar szempontok bukkantak fel, amelyekben nem volt egyetértés, és amelyek lehetetlenné tették a további együttműködést. A másik gond talán az lehetett, hogy a felek nem látták világosan a másik lehetőségeit és mandátumát. A protestáns felet képviselő Magyar Bibliatársulatnak tiszteletben kell tartania azt, hogy a Katolikus Egyházban a Szentírásnak még ma sem ugyanaz a szerepe és jelentősége, mint a protestáns egyházakban, ráadásul a katolikus döntéshozatal és a képviseleti mechanizmusok lényegesen eltérnek a protestáns felekezetekétől. A katolikus partnernek ugyanakkor azt volna szükséges elfogadnia, hogy a felekezetközi bibliafordítások elkészítésének ügyében a Magyar Bibliatársulat az a partner, amely a megfelelő egyházi és nemzetközi felhatalmazással, valamint szakmai háttérrel rendelkezik a bibliafordítás munkálatainak levezényléséhez. Ezen technikai jellegű feltételek mellett talán még fontosabb, hogy olyan légkör alakuljon ki, amelyben mindkét fél valódi szükségét érzi egy ökumenikus bibliafordítás elkészítésének. Ennek hiányában csak az egyházi és világi médiában jól kommunikálható szövegek és az ún. „egyházpolitika” szintjén létezik a közös bibliafordítás ügye, de ezeken a szinteken meg is reked. Fontos volna belátnunk, hogy egy ilyen kezdeményezés nem a jelennek és a jelenlegi igényeinknek szól. Egy új bibliafordítás elkészítése szinte kivétel nélkül hosszú és fáradtságos feladat, amely a legtöbbször még nem létező igényeket elégíti ki: inkább új igényeket és lehetőségeket teremt. Hatványozottan igaz ez egy eddig példa nélkül álló ökumenikus bibliafordításra.

A revideált új fordítású Biblia (RÚF 2014) megjelenését követően a Magyarországi Református Egyház zsinata a revKároli mellett hivatalos bibliafordításává

fogadta az új bibliakiadást. Ezzel egyszerre a zsinat kinyilvánította, hogy érdemesnek látja javaslatot tenni a katolikus egyháznak arra, hogy kezdjenek hozzá egy új, ökumenikus fordítás előkészítéséhez. A kezdeményezést Erdő Péter bíboros, a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia akkori elnöke pozitívan fogadta, és az ötlet továbbra is fennmaradt a katolikus-protestáns egyházvezetői találkozók napirendjén. A folyamat napjainkban is tart a kijelölt katolikus és protestáns bizottságok találkozási formájában. Ezekről még korai lenne bármi véglegeset mondani, de az mindenképpen bizalomra ad okot, hogy a tárgyalások alapja az 1967-es illetve 1987-es „Írányelvek” dokumentum. A következőkben e dokumentum alapján fogalmazunk meg néhány elvi és gyakorlati megfigyelést.

11.5.2.1 Elméleti és gyakorlati megfontolások

Amint fentebb már említettük, a vatikáni Keresztény Egység Titkársága és a Bibliatársulatok Világszövetsége 1968. január 10-én Londonban, egy megállapodásban rögzítette a felekezeti (vagy ökumenikus) bibliafordítások elvi és gyakorlati megvalósításának alapjait. A megállapodást az Egység Titkárság részéről Johannes Willebrands püspök később érsek, a Bibliatársulatok Világszövetsége részéről pedig az akkori elnök, a yorki érsek Lord Donald Coggan jegyezte. A megállapodás tényére VI. Pál pápa az áldását adta. Az 1968-as szöveget a felek 1987-ben felülvizsgálták és újjalag jóváhagyták.⁴⁰⁴ Ezek az irányelvek természetesen nem kötelezőek az egyes országokban tervezett vagy megkezdett ökumenikus bibliafordításokra nézve, ugyanakkor hiba volna, ha a fordítók figyelmen kívül hagynák ezt a dokumentumot hiszen ezeket követve a tervezett fordítás részese lehet egy olyan gyakorlatnak, amely már kipróbált és működik, kézzelfogható eredményeket hozott, valamint szakmai és egyház-főhatósági szinten is ellenőrzött és jóváhagyott. A következőkben az „Írányelvek” szövegét a Szent Jeromos Bibliatársulat oldalán található magyar fordítás (vö. fentebb) felhasználásával, azt az angol eredetihez (vö. fentebb) képest javítva és pontosítva közöljük. A megjegyzéseinket, kiegészítéseinket és a magyar ökumenikus bibliafordítás munkálatai szempontjából releváns kérdéseket, szempontokat az egyes pontok után hozzuk.

⁴⁰⁴ A United Bible Societies Világtanácsának egyházi kapcsolatok bizottsága 2017. október 4-én találkozott a Vatikánban Kurt Koch bíborossal, az Egység Titkárság vezetőjével, és megállapodás született az „Írányelvek” dokumentum újbóli felülvizsgálatáról, amely immár figyelembe veszi az 1987 óta eltelt idő változásait a digitális technológia és a különböző médiumokon elkészített bibliafordítások terén.

Bevezetés

A Keresztény Egységtitkárság és a Bibliatársulatok Világszövetsége minden érintettnek örömmel nyújtja át az 1968-as „Vezérelvek a felekezeti közötti együttműködésben készülő bibliafordítások elkészítéséhez” revideált változatát.

A dokumentum, amelynek neve immár „Irányelvek a felekezeti közötti együttműködésben készülő bibliafordítások elkészítéséhez” megerősítve az 1968-ban megjelent történelmi jelentőségű megegyezés szellemiségét, és követve annak alapelveit, tükrözi azokat a tapasztalatokat, amelyeket az 1968 óta elkészített fordítások révén nyertünk. Ezek a fordítások a „Vezérelveknek” köszönhetően valósulhattak meg; az új kiadásban megjelennek azok az apróbb változtatások, amelyeket a használók visszajelzéseinek köszönhetünk.

Az alapvető kiindulópont azonban változatlan maradt. Amint a múltban is, a felekezeti közötti fordítások továbbra is az Ószövetség héber és az Újszövetség görög szövegén alapulnak, amelyben a különféle egyházi hagyományokból érkező tudósok megegyeztek. A fordítás szövegének elkészítése és ellenőrzése szoros együttműködésben zajlik majd, annak érdekében, hogy az új szöveg elfogadható és használható legyen minden keresztény és keresztény közösség számára, akik a fordítás nyelvét beszélik.

A felekezeti közötti együttműködés egyértelmű célja, hogy olyan bibliakiadásokat hozzon létre, amelyek minden nyelvhasználó számára érthető bibliafordítást (common text) eredményeznek. Ez – sokszor első alkalommal – lehetővé teszi az Isten ígéről szóló mai, közös tanúságtételt. Azért imádkozunk, hogy azoknak, akik hűséges és érthető bibliafordítások létrehozásán fáradoznak, az „Irányelvek” eme javított változata hatékony segítséget jelentsen majd céljaik elérésében.

Isten áldása legyen azokon, akik az Ő ígét megismertetik és megélhetővé teszik, és rajtuk keresztül ez az áldás terjedjen ki azokra is, akik a felekezeti közötti fordításokat átveszik és olvassák.

Vatikán város, 1987. november 16.

Az „Irányelvek” bevezetése három fontos szempontot szögez le. Az első az a bibliafordítási alapelv, amely a *Divino Afflante Spiritu* enciklika óta nyert létjogosultságot a katolikus egyházban is.⁴⁰⁵ Az ökumenikus bibliafordítások az eredeti héber (vagy arámi) és görög szövegekből készülnek. Ez a magyar katolikus bibliafordítási gyakorlatban sem jelenthet gondot, hiszen mind a Szent István Társulat fordítása, mind pedig a Békés-Dalos Újszövetség így készült. A Szent Jeromos Bibliatársulat Káldi-Neovulgata fordítása ugyan a latin alapszövegre hivatkozik, de amögött is végső soron a héber és görög

⁴⁰⁵ T. A. Collins szerint a korábbi megnyilatkozások (a tridenti zsinattól a *Providentissimus Deus*-ig) hangsúlya a Vulgata mérvadó szerepét illetően csak a *Divino Afflante Spiritu* után nyert világos értelmezést: a Vulgata primátusa nem kritikai-egzegetikai volt, hanem kánoni, egyházz jogi jelentőségű. Vö. R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy (szerk.), *The Jerome Biblical Commentary*. Vol II. New Jersey: Prentice-Hall, 1968. 628. o. Vö. még J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*. New York: Touchstone, 1995. 918. o.

eredetik alapján revideált Neovulgata kiadás áll.⁴⁰⁶ A második szempont az ökumenikus bibliafordítás elkészítésének és ellenőrzésének összehangolása. Az „Írányelvek” később is kitér erre a kiadási kérdések kapcsán. Nem sok értelme van annak, ha a közösen elkészített fordítás a különböző kiadók által megjelentetve és a visszajelzések alapján javítva végül ismét két eltérő protestáns-katolikus fordítássá válik. Az „Írányelvek” megoldási javaslatára később visszatérünk. A harmadik szempont a „közérthető fordítás” (common language vagy common text) igénye, amely Nida elveit visszhangozza. Minél speciálisabb egy olvasóközönség, annál speciálisabb nyelvi regiszterben szólalhat meg egy bibliafordítás (liturgikus nyelv, irodalmi nyelv, filológiai szempontú fordítás). Egy ökumenikus fordítás azonban szükségképpen a társadalom legszélesebb rétegeihez szól (akik nem feltétlenül használják a „bevett” protestáns vagy katolikus fordításokat), ezért a legkevésbé speciális vagyis a legáltalánosabban használt és értett nyelven kell megszólalnia.

1. TECHNIKAI SZEMPONTOK

1.1. A szöveg

1.1.1. Közös szövegek:

1.1.1.1. Újszövetség: A tudóscsoportok a közös fordítások munkálatait alapozzák az Újszövetségnek arra a kritikai kiadására, amit a Bibliatársulatok Világszövetsége adott ki, amely már a római katolikus és más keresztény felekezetek szakértőinek közös erőfeszítésével jött létre. A The Greek New Testament A és B besorolású olvasatait kövessék a fordítók, a C besorolású olvasatok esetében azonban választhatnak az egyéb szövegtekstusok által hozott olvasatok közül is.

Jóllehet minden elismert fordítás alapját egy kritikai kiadás kell, hogy képezze, egyes felekezetek kérhetik, hogy egy bizonyos, az újszövetség bizánci hagyományában meglévő (és elsősorban a Textus receptus-ban szereplő) szakaszok is jelenjenek meg a fordításban. Ebben az esetben a lábjegyzetben jelenhet meg ez a szöveg-anyag, amelyre egy jel utalhat a főszövegben. E szövegek alkalmazásának mértéke természetesen a helyi viszonyoktól függ, amelyhez a 2. részben világosan és részletesen meghatározott elveket kell alkalmazni.

1.1.1.2. Ószövetség: A közös fordítóbizottságok a Német Bibliatársulat által kiadott Biblia Hebraica Stuttgartensia használatát javasolják.

Általában a maszoréta szöveget kell a fordítás alapjául venni. Ahol a hagyományos szöveg nehézségeket hordoz a fordítás során, a tudósok használhatják az újabb

⁴⁰⁶ Vö. K. J. Zilverberg, „The Neo-Vulgate as Official Liturgical Translation” in J. Briody (szerk.), *Verbum Domini: Liturgy and Scripture*. Wells: Smenos, 2016. 93–215. o.

fölfedezett szöveg-forrásokat és az ókori fordításokat, amelyek egy másik héber olvasatra utalhatnak. Figyelemmel kell lenni a rokon sémi nyelvek terén nyert ismeretekre is, még akkor is, ha azok szemben állnak a hagyományos értelmezéssel. A nehezebb olvasatok értelmezésében a Bibliatársulatok Világszövetsége gondozásában megjelent Héber Öszövetségi Szöveg Projekt ajánlásai szerint kell eljárni.

Az „Írányelvek” olyan szövegkritikai elveket fogalmaz meg a fordítóbizottságok számára, amelyek általánosan elfogadottak. Magyar kontextusban egyik ajánlás elfogadása sem ütközhet akadályba, sem katolikus, sem protestáns oldalról. Az ószövetségi szövegnél valóban ezeket és nagyjából ilyen sorrendben szokták figyelembe szövegtanukat (bár pontos sorrendiségről itt nem beszélhetünk, minden fordítási problémát önmagában kell megoldani, nem létezik szigorú protokoll). Az Újszövetség fordításakor azt lehet mérlegelni (amint ez az új fordítású Biblia legújabb revíziója esetében megtörtént),⁴⁰⁷ hogy a The Greek New Testament (illetve a Nestle-Aland szövegkiadás) legújabb kiadásának főszövegéhez képest milyen mértékben térjen el a fordítóbizottság a bibliai főszöveg meghatározásánál és a lábjegyzetek alkalmazásánál. A TGNT A és B kategóriájú olvasatai csak azt mutatják meg, hogy szövegkritikailag mennyire „biztos” az adott szöveghagyomány.⁴⁰⁸ Itt azonban a befogadó egyházi közegnek is döntő szava van, hiszen ha szövegkritikai megfontolásból kikerülnek a főszövegből általánosan használt és liturgikus vagy kegyességi szempontból fontos versek, az jelentősen befolyásolhatja az új bibliafordítás közösségi elfogadottságát. Egy új ökumenikus bibliafordítás esetén – úgy véljük – ezen a téren sokkal bátrabban és a filológiai szempontok sokkal következetesebb érvényesítésével lehet eljárni, hiszen az új fordítás egyfajta egyházi határterületen foglal majd helyet, és nem kell, hogy alkalmazkodjon egyik vagy másik egyházi közösség elvárásaihoz. A filológiai szempont érvényesítése jó eszköze lehet a szöveghagyományokon nyugvó esetleges felekezeti ellentétek feloldásának is.

1.1.2. A kánon

Sokszor, amikor az egyházak kérik, a Bibliatársulatok megjelentetnek olyan kiadásokat, amelyek az egyesek által „deuterokanonikus könyveknek”, mások által „apokrifeknek”

⁴⁰⁷ Kustár, 26. o. (16. pont)

⁴⁰⁸ Érdekes ebből a szempontból az a folyamat, amelyet a TR megítélésnek változásában láthatunk. A NA28 például jóval bátrabban fogad el bizánci olvasatokat, mint a NA27 és az azt megelőző kiadások tették. Vö. Pecsuk O., „Új irány az újszövetségi szövegkritikában avagy érdemes-e megtartani a Nestle-Aland 27. kiadását? - A 2012-ben megjelent NA28 kiadás értékelése” in *Vallástudományi Szemle* 2015/3-4. 161-174. o.

nevezett könyveket is tartalmazzák. A Bibliatársulatok célja az, hogy az egyházak által kívánt kánon szerint adja kézbe a Bibliát.

Elfogadjuk, hogy a teljes bibliakiadásnak, ahhoz, hogy a római katolikus hatóságok imprimatur-ját megkapja, tartalmaznia kell a deuterokanonikus szövegeket, másrészt, jóllehet az apokrifeket a protestantizmuson belül is sok csoport elfogadta, a többség lehetetlennek tartja az Ószövetség olyan kiadását, ami nem tesz világos különbséget ezek és a hagyományos héber kánon könyvei között. Úgy tűnik, ezek az álláspontok a gyakorlatban kibékíthetőek, ha azokban a Biblia kiadásokban, amelyeket a Bibliatársaságok jelentenek meg és a római katolikus hatóságok imprimaturját is megkapják, a deuterokanonikus szövegek külön részként, az Újszövetség elé kerülnek. Eszter könyve esetében a teljes görög szöveg a deuterokanonikus részben, míg a héber szöveg fordítása a héber kánon könyvei között szerepel.

Dániel könyvének deuterokanonikus részeit a külön szakaszban érdemes megjelentetni.

Sirák fia könyve esetében érdemes a rövidebb szöveget hozni, amelyet a fontosabb görög kéziratok tartalmaznak, ugyanakkor figyelembe kell venni a héber és szír szövegeket is. A hosszabb szövegek, amelyek egyéb görög és latin kéziratokon és végső soron más héber olvasatokon alapulnak, ha szükséges, a jegyzetekbe kerülhetnek.

Az ószövetségi könyvek kánonjának különbségei a katolikus és a protestáns hagyományban az ökumenikus bibliafordítások talán legnehezebben megoldható kérdése. Az „Irányelvek” azonban korántsem tartja a különbségeket áthidalhatatlannak. Katolikus szempontból azt tekinti lényegesnek, hogy a deuterokanonikus könyvek szerepeljenek a bibliakiadásban. Hogy a kiegészítések milyen módon jelennek meg a szövegben, és hogyan viszonyulnak a könyvek héber szövegeihez, abban a katolikus bibliakiadások is többféle megoldást mutatnak fel. Protestáns szempontból ugyanakkor az tűnik lényegesnek, hogy a deuterokanonikus (vagy a régebbi protestáns terminológia szerint „apokrif”) könyvek elkülönüljenek a kanonikus szövegektől. Ennek a hogyanja még a magyar protestáns hagyományban is sokféle.⁴⁰⁹ Kezdve attól, hogy Károli Gáspár vizsolyi bibliakiadása még a Vulgata sorrendjében tárgyalta az apokrif könyveket, a Szenci-féle Hanai Biblia pedig külön gyűjteménybe rendezve hoz olyan könyveket is, amelyek a Vulgatából is hiányoznak (2Ezsd/4Ezsd, Manassé imája), egészen a Magyar Bibliatársulat *Deuterokanonikus bibliai könyvek* kiadásáig, amely nem foglalja közre Eszter könyvének kiegészítéseivel, és Dániel könyvének kiegészítéseiből is csak a két külön történetet, Zsuzsannaét és a Bél és a sárkány címűt tartalmazza. Abban tehát mindenképpen igaza van az „Irányelveknek”, hogy némi rugalmassággal és kreativitással

⁴⁰⁹ Zsengellér József rámutat, mennyire nem doktrinér, zsinati rendeletek által szabályozott folyamat, hanem inkább a bibliakiadások által motivált gyakorlat volt a magyarországi református egyház életében a kánonalkotás. Vö. Zsengellér J., *A kánon többszólamúsága*. Budapest: L'Harmattan – Kálvin Kiadó, 2014. 373-382. o.

a katolikus és protestáns kánonelrendezések áthidalhatók egy közös bibliakiadásban. Végso megoldásként az is járható útnak tűnik, ha az ökumenikus bibliafordítás, amely természetesen kiterjed a katolikus hagyományban is meglévő deuterokanonikus könyvekre, két különböző kiadásban is elérhető, egy protestánsban („deuterokanonikus könyvek nélkül” megjelöléssel) és egy katolikusban („deuterokanonikus könyvekkel” megjelöléssel). Ebben az esetben természetesen a szöveggondozás összehangolása nélkülözhetetlen a különböző szöveghagyományok kialakulásának elkerülése érdekében.

Eszter könyve esetében⁴¹⁰ az „Irányelvek” ajánlása jobbnak tűnik, mint akár a katolikus bibliakiadások megoldása (amelyek betűkkel és esetleg még kurzíválással is jelölik a számozott versek mellett a görög szöveg kiegészítéseit), akár a Hanai Biblia külön „Eszter-kiegészítések” gyűjteménye. Hátránya az „Irányelvek” ajánlásának, hogy Eszter könyvének nagyobb része így kétszer szerepel a bibliakiadásban. Dániel könyvénel is kivitelezhetőnek tűnik a javaslat, hiszen a kiegészítések többnyire a katolikus kiadásokban is „Függelék” bevezetéssel követik a protokanonikus szöveget, ehhez képest a külön gyűjteményben való megjelentetés nem jelent nagy változást. A Sirák fia könyve esetében⁴¹¹ az egyházi hagyomány amúgy is eltér a tudományos szövegkiadások gyakorlatától, amelyek nagyobb jelentőséget tulajdonítanak az egyébként fragmentált állapotú héber szövegnek vagy a feltételezett alapszövegnek (a Szent István Társulat bibliafordítása mint „egyházi olvasat” alig egy-két helyen hivatkozik a héber szöveg eltérő olvasatára). A többségi görög szöveghagyomány rövidebb és koherens, ahhoz képest valóban elég lehet, ha egy ökumenikus bibliafordításban a *variae lectiones* jegyzetekben közöljük.

1.2. Az exegézis

1.2.1. Exegézis

A különböző keresztény felekezetek közül létrejövő mind szélesebb megegyezés távlatában meg lehet állapodni egy közös egzégétikai alapon, amelyet a közösen elfogadott kommentárok és tudományos munkák jelenthetnek.

⁴¹⁰ Eszter kiegészítéseire vö. C. A. Moore, *Daniel, Esther and the Additions*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 1977. 153-254. o.

⁴¹¹ A JSirák szövegtani kérdéseire vö. a New English Translation of the Septuagint bevezetőjét B. G. Wrighttól (<http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/30-sirach-nets.pdf>, utolsó megtekintés: 2018. január 2.). Vö. még Z. ben-Hayyim, *The Book of Ben Sira: Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary*. Jerusalem: Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book, 1973; P. W. Shekan – A Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*. Anchor Bible Commentary 39. New York: Doubleday, 1987.

1.2.2. Olvasói segédletek

A segédletek következő változatai megadhatják az olvasónak a szükséges segítséget és az egyházak hagyományos igényeit is kielégíthetik:

1.2.2.1. Alternatív olvasatok: azok a szövegek, melyek nagy valószínűséggel eredetiek, vagy olyan fordítások, melyek hosszú hagyományra tekintenek vissza.

1.2.2.2. Alternatív interpretációk: olyan értelmezések, melyek az eredeti nyelvek bizonytalanságain, vagy a befogadónyelv különféle kifejezési lehetőségein alapulnak.

1.2.2.3. Tulajdonnevek magyarázata: a tulajdonnevek szó szerinti fordítása, amikor a szöveg jelentése az úgynevezett népi etimológiáktól függ; például Izsák, Izrael, Jézus neve esetében (a szöveg egyes fontosabb pontjain).

1.2.2.4. Szójátékok: a szavak formájának különféle jelentéseit határozzák meg az eredeti nyelvben; például pneuma, ami „lelket” és „szelet” jelent (Jn).

1.2.2.5. Történeti háttér: rövid eligazítást kell nyújtani azon személyek, helyek, események tekintetében, melyek az úgynevezett „világi történelemmel” kapcsolatosak. Ezek nagy részét (ókori és modern nevekkal ellátott) földrajzi térképek segítségével lehet megoldani, illetve rövid jegyzetekkel, amelyeket kislexikonban vagy névmutatóban adhatunk meg.

1.2.2.6. Kulturális különbségek: szociális, vallási, vagy kulturális kifejezések magyarázatai, például: 1. Személyek vagy csoportok mint farizeusok, szadduceusok, Heródes-pártiak, stb. 2. A maitól egészen különböző formájú, vagy funkciójú tárgyak, például súlyok illetve mértékek (a súlyokat, a mértékeket és a pénzeket meg kell határozni ahhoz, hogy a szöveg érthető legyen, és ha ezt a magyarázatot a fordítás nem végzi el, a lábjegyzetbe, vagy a függelékbe kell tenni); 3. Az olyan bibliai kifejezéseket, mint a „jobbára ültetni” kifejezés, meg kell magyarázni, ti. hogy megkülönböztetést és megtiszteltetést jelent, hiszen egyes társadalmakban éppenséggel a „bal oldal” a megtiszteltetés helye.

A 1.2.2.1.-től a 1.2.2.6.-ig sorolt jegyzeteknek – melyek a fordítás során készülnek – a jobb érthetőség kedvéért minden kiadásban szerepelniük kell.

1.2.2.7. Bevezetések: rövid útmutatók, melyek segítenek az olvasónak, hogy könnyebben megragadják a Biblia, a testamentumok, könyvcsoportok, egyes könyvek és könyvrészek jelentését. Összefoglalások, a nagyobb szövegegységek megértési segédletei, valamint a fő témák magyarázatai.

1.2.2.8. Kereszthivatkozások: a szöveg párhuzamos tartalmú részeinek – például hasonló történeti eseményeknek, idézeteknek, egyértelmű utalásoknak, vagy párhuzamos tárgyalású részeknek – a felsorolásai.

1.2.2.9. Szakaszcímek: témamegjelölést tartalmazó mondatok, melyek az önálló szakaszok előtt címként állnak. Az olvasók mindinkább igénylik a szakaszcímeket, hogy könnyebben megtalálhassák a keresett részeket vagy az adott értelmi egység kezdetét, illetve hogy tagolják a túl sűrű oldalakat. E címeket ki kell emelni a szövegből

elrendezésükkel és elütő tipográfiával; megfogalmazásukhoz, hacsak lehet, a szövegben már szereplő szavakat illetve kifejezéseket kell felhasználni. Jellegükben inkább azonosítóak, mintsem magyarázóak legyenek.

Egyes fordítói bizottságok számoltak azzal a lehetőséggel, hogy megmagyarázzák a különböző tanbéli álláspontokat, jelezve, hogy a római katolikusok és más keresztény felekezetek különbözőképpen magyarázzák az adott szakaszt. Ez az eljárás nem tűnik bölcsnek, mert a különbségeket hangsúlyozza, de nem is szükséges, mert a különböző magyarázatok többségét be lehet mutatni az eltérő értelmezéseket tartalmazó jegyzetekben, amennyiben valóban fontos kérdésről van szó. Ezen kívül a valódi eltérések többsége nehezen magyarázható egyszerűen egyik, vagy másik hagyomány interpretációjával, mivel az egezetikai nézetkülönbségek sokszor az egyes felekezeteken belül is megvannak, nemcsak a felekezetek között. Alkalmasabbnak tűnik tehát úgy meghatározni az eltérő álláspontokat, hogy azok a magyarázattörténet részei, és nem kell azokat az egyik vagy másik keresztény felekezethez kapcsolni. Ahol a különbségek nem jelentősek, jobb egyszerűen kihagyni a megjegyzést a közös ügy érdekében.

Az olvasónak szóló ilyen segítségek nagy része azon az oldalon legyen, ahol az értelmezési nehézség is adódik; ha azonban a jegyzeteket sűrűn kellene hozni, jobb összegyűjteni őket a súlyok és mértékek táblázatában, vagy a nehéz kifejezések jegyzetében.

A jegyzetek sokféleségének korlátozása nem azt jelenti, hogy az egyes felekezetek ne adhatnának ki olyan külön kommentárokat, melyek segítséget nyújtanak az olvasóknak abban, hogy saját hagyományuk fényében teljesebben megértsék és értékeljék a Szent Íratok természetét és jelentését. A kiadónak, vagy a kiadóknak biztosítaniuk kell, hogy a jegyzetek ne sértsenek egyetlen olyan felekezetet se, amelyek számára a fordítás készült.

Az „Írányelvek” ezen szakasza tökéletesen összefoglalja és jellemzi a sztenderd bibliakiadásokban alkalmazható jegyzettípusokat és segédleteket. Természetesen a különböző magyarázatos bibliakiadásokban ezeknél bővebb és alkalmasint mélyebb jegyzeteket lehet alkalmazni, amelyek immár nyugodtan tükrözhetik a kiadás mögött álló felekezet egezetikai szempontjait, értelmezéseit. A közös szöveghez tartozó „fordítási” jegyzeteknek azonban csak addig kell terjedniük, amíg segítik a szöveg „primér” megértését, legfeljebb felsorolniuk az azonos vagy közel azonos valószínűségű olvasatokat. Ez a limitáltsága a jegyzetezettségnek nyilvánvalóan önmérsékletet követel mind a katolikus, mind a protestáns fordítóktól. Hagyományosan a katolikus bibliakiadások gazdagabban jegyzetezettek a szöveg értelmezését illetően,⁴¹² míg a protestáns kiadásokban a jegyzetek túlnyomó többségét a kereszthivatkozások teszik ki (a *sola scriptura* és a *sacra scriptura sui ipsius interpret* elv miatt). Feltehetően egy ökumenikus fordítás esetében mindkettőt a szükséges minimumra kell szorítani. Ebben a kérdésben is könnyebbésséget jelent, ha a közös bibliafordítás megjelenhet katolikus és protestáns kiadásokban is.

1.2.3. Egyéb jellemzők

⁴¹² Kérdés, hogy az egyházfőhatósági *nihil obstat*-nak milyen mértékben feltétele a doktrinális tartalmú jegyzetezettség. Ennek semmilyen dokumentációját sem találtam.

További lehetőségekkel is élni lehet, mint például függelékek, indexek, konkordanciák, földrajzi térképek, illusztrációk, stb. Különösen fontos, hogy a teljes bibliakiadás föl legyen szerelve olyan segédletekkel, amelyek segítik az olvasót a szöveg megértésében.

Az illusztrációk minden más kiegészítő anyagnál összetettebb problémát jelentenek, mert arról, hogy mit tekintünk művészinak, sokféle vélemény létezik, amint arról is, hogy mi az, ami illik a Bibliához. Ezenkívül azt, hogy esztétikailag mi a vonzó, vagy történetileg jelentőségteljes, másképpen ítélik meg a különböző kultúrákban. A pusztán „dekoratív” képek helyett (melyek sokszor kétes művészi értékűek, vagy elavulnak), a kiadók inkább nyújtsanak háttérinformációkat, vagy segítsék a pszichológiai azonosulást és relevancia-élményt azáltal, hogy szimbolikus és drámai hatású illusztrációkat alkalmaznak.

Ha tényleg szükség van illusztrációkra, fontos, hogy a fordítóknak és a fordítói konzultánsoknak alkalmuk legyen a képeket előzetesen megtekinteni: így biztosítható, hogy azok tényleg kapcsolódjanak a szöveghez.

A közös fordítás érdekében az előszó, ha szükséges, korlátozódjék arra, hogy a Szentírást ajánlja az olvasóknak.

A Bibliatársulatok általában nem tüntetik fel a Szentírás fordítóinak, illetve revideálójának nevét.

Az ajánlások mögött egyértelműen felismerhetőek E. A. Nida szempontjai: gyakori panasza volt, hogy egyes bibliakiadásokban nem megfelelő segédanyagok rontották le, vagy rontották tovább a fordítás színvonalát. Az elsődleges vallási nyelv és a „vallásos” nyelv, éppenséggel az igencsak szubjektív megítélés alá eső vallásos vizuális nyelv és ízlés ne kapjon helyet egy olyan bibliafordítás kiadásában, amelynek már így is túl sok szempontra kell figyelnie, s amelyet enélkül is éppen elég kritika ér amiatt, hogy igazán egyetlen felekezet igényeit sem tudja (és akarja) kielégíteni. Jogos figyelmeztetésnek tűnik, hogy senki ne akarja artistikus önmegvalósítását az ökumenikus bibliafordítás rovására megélni. A fordítók neveinek feltüntetése szintén eltérő hagyományokat mutat. A katolikus bibliafordítások sokszor éppen a fordítás értékét és megbízhatóságát kiemelendő tüntetik fel a közreműködők neveit. A protestáns gyakorlat éppen ezzel ellentétes, nem kívánatos, hogy gyarló emberek megítélésétől függjön egy bibliafordítás elfogadottsága vagy elutasíthatósága. A kettő között jó átmenetet jelenthet ma már egy internetes link vagy QR-kód megadása, ahol a közreműködők teljes listája elérhető az érdeklődő olvasók számára.

1.3. Nyelvi szempontok

1.3.1. Helyesírás

Ahol a felekezetek különböző kifejezéseket használnak, e különbségeket gondosan kidolgozott tudományos elvek segítségével kell feloldani, még mielőtt jelentős lépéseket tennének a felek a Szentírás közös fordítása felé. Fontos azonban leszögezni, hogy a helyesírási változtatásokat a kiadás előtt bármikor végre lehet hajtani, és a fordítási munka haladhat úgy is, hogy a helyesírási döntések még folyamatban vannak.

Azokon a helyeken, ahol az írásbeliség még nem általános, a helyesírási különbségek gyakoribbak. Ezek sokszor különböző nyelvi háttérből és az első misszionáriusok nyelvi orientációjából adódnak. E rendszerben nem könnyű változásokat eszközölni, azonban elegendő jóakarattal, keresztény együttműködéssel és hatékony oktatással általában lehetséges megoldást találni. Ugyanakkor el kell ismerni, hogy a helyesírási kérdések nem pusztán nyelvészeti, hanem többnyire szociolingvisztikai jellegűek. A kulturális szempontok, mint például a társadalmi státust tükröző nyelvhasználat, a hatékony és gyors olvasás pszichológiai összetevői sokszor fontosabbak, mint a pusztán nyelvi szempontok.

1.3.2. A tulajdonnevek

A tulajdonnevekről még azelőtt meg kell egyezni, hogy a közös szöveg elkészülne, vagy a fordítást publikálnák. Nehézséget a következők jelenthetnek:

- a) A római katolikus hagyomány az átírás alapjául a latin formát használja, beleértve a latin szavak bizonyos ragozott formáit is;
- b) A protestánsok az átírás alapjául az európai nyelveket használják, általában az angolt;
- c) A helyi, nemzeti, vagy kereskedelmi nyelvek (mint a francia, a portugál, a spanyol és a szuahéli) elsőbbsége a katolikus és a protestáns misszionáriusok által alkalmazott formákkal szemben;
- d) Egyes tulajdonnevekkel kapcsolatos felfogások: azok vallási szimbólumokkal való azonosítása;

A fontosabb nyelvek estében, melyek viszonylag hosszú hagyományra tekintenek vissza, úgy is meg lehet oldani a névhasználati különbségeket, ha a görög és a héber formákat szorosabban követik. Van azonban két fontos kivétel: a) ószövetségi személyek nevét az Újszövetségben is az ószövetségi formában kell használni, és b) egyes széles körben ismert neveket, melyek a népi illetve helyi használatban mélyen gyökereznek, nem lehet könnyen megváltoztatni.

1.3.3. Nyelvi kölcsönszavak

A nyelvi átvételek kétféleképpen lehetnek: a) a múltban, rendes nyelvi folyamat során átvett és a helyi nyelvbe teljesen integrált kifejezések, melyek az adott nyelv szótárának már részét képezik, és b) olyan kifejezések, amelyek először kifejezetten a bibliafordítással kerültek a nyelvbe.

A római katolikusok és a protestánsok két, meglehetősen eltérő gyakorlatot követnek. A római katolikusok nagyrészt a latinból vettek át szavakat, míg a protestánsok a görögből, a héberből és a modern európai nyelvekből: görögből és héberből a teológiai, az európai nyelvekből pedig kulturális kifejezéseket.

E nyelvi kölcsönszavakat (kivéve a tulajdonneveket) a lehető legritkábban kell alkalmazni (ilyen például a „kegyelem”), mert azok a szavak, melyeket a befogadó nyelv már nem használ, csak üres frázisok. Ha a nyelvi átvétel mégis szükségesnek látszik, inkább élő nyelvekből, mintsem az ókoriakból kell őket átvenni. Minden nyelvnek elég bő szókincse van ahhoz, hogy az átvételek többnyire elkerülhetőek legyenek. Kisebb nyelvek esetében azokból a nagyobb nyelvekből átvenni szavakat, ahonnan a technológiai, kereskedelmi fejlődés, vagy a társadalmi kapcsolatok miatt egyébként is kölcsönöz a nyelv.

1.3.4. Nyelvi stílus

Minden közös fordításnak olyan nyelvi stílusra kell törekednie, amely az olvasóközönség számára érthető és könnyen olvasható. Egyszerre érthetőnek kell lennie az egyházon belüliek és kívüliek számára, olyan nyelven kell fogalmazódnia, amely az üzenet fontosságához méltó és tükrözi az aktuális nyelvhasználatot.

Olyan nyelvi közegben, ahol már hosszú ideje létezik a biblikus hagyomány, komolyan kell venni a „hagyományos” (egyházi) nyelvet, amelyhez gyakran valós pasztorális szempontok kapcsolódnak, és mély spirituális és teológiai jelentőséggel rendelkezik. Amennyire lehetséges, ezeket a kifejezéseket meg kell tartani, főként a liturgikus kontextusban, feltéve, ha ezek a kifejezések a forrásnyelvi kifejezések funkcionális megfelelői.

Tévedés azt gondolni, hogy a nagyobb nyelveken egyetlen legitim bibliafordítás elegendő. Bár egyre kevésbé szükséges különböző fordításokat készíteni az egyes földrajzi dialektusok számára, a nagyobb nyelvek jelentősen eltérő szociolingvisztikai dialektusokkal rendelkeznek. Ez a nyelvi sokféleség és az ebből fakadó nyelvhasználati eltérések azt sugallják, hogy nemcsak ajánlatos többféle különböző nyelvi stílusú fordításra törekedni, de egyenesen elkerülhetetlen.

Magyarországon is igaz, hogy szinte két eltérő katolikus és protestáns „biblikus” nyelv létezik egymás mellett (vö. elhívás vagy meghívás; kijelentés vagy kinyilatkoztatás; misszió vagy apostolság, apostolkodás). Ezek alkalmazásában nem lehetetlen megegyezésre jutni, hiszen bizonyos spontán egységesülés már most is megfigyelhető (a RÚF 2014 például már sokkal általánosabban használja a „kinyilatkoztatás” kifejezést, mint az új fordítás korábbi fázisai), másrészt az új fordításban lehetőség nyílt arra is, hogy ezeket az elválasztó kifejezéseket újabb, a közbeszédben is már használt kifejezésekkel haladjuk meg. Ugyanez lehet a megoldás a szintén eltérő felekezeti hagyományokat átörökítő „kánaáni” kifejezések esetében (1.3.3.). Üdítő és frissítő lenne egy olyan magyar fordítás, amely akár kontextuálisan, akár abszolút értelemben megkísérelné újraértelmezni a „kegyelem”, a „bűn” vagy az „üdvösség” szavainkat.

A terminológiai különbségek között Magyarországon a leggyakrabban a bibliai tulajdonneveket említik (1.3.2.). Az eltérő hagyományokon nyugvó katolikus és

protestáns átírások meghaladását a héber illetve görög eredetihez való közelítésben láthatjuk, ahogyan azt az „Írányelvek” is sugallja. Ezt a folyamatot a RÚF 2014 nemrég lezárult revíziója is tükrözi, ahol az ószövetségi neveknél tovább közelítettünk a héber alakok kiejtés szerinti átírásához,⁴¹³ még ha az is volt a tapasztalatunk, hogy ezen a területen nem utolsó sorban az alapszöveg következtlen névhasználata miatt is lehetetlen a teljes következetesség. Az „Írányelvek” ajánlása a nyelvi stílust (1.3.4.) illetően kettős értelmű. Egyrészt tükrözi az UBS bibliafordítási szempontjait, amelyek végső soron Nidára vezethetők vissza: a „legkisebb közös többszörös” egy nyelvi közegben az az „emelkedett köznyelv”, amely egyszerre érthető még az alacsonyabb iskolázottságúaknak, de már elfogadható irodalmi igényszintet tükröz és gyakran használt a magasabban iskolázottak körében. Ez a nyelvi regiszter vagy stílus ugyanakkor már alkalmas arra is, hogy megszólaltassa a Biblia tartalmát a költői vagy más irodalmi jellegű szövegek esetében is. Ehhez képest talán meglepő, de a katolikus bibliafordítások szempontjából mindenképpen érthető szempont a hagyományos (egyházi) nyelv elemeinek megtartása, mégpedig azoknál a részeknél, amelyeknek pasztorális súlya lehet. A köznyelviség és az egyházi nyelv kibékítése érdekes és nehéz kihívás lehet az ökumenikus bibliafordításban. Ha a megvalósíthatóság felől tájékozódunk, talán a Vulgata lehet egy olyan példa, amely egykor megvalósította ezt az ideált: Jeromos saját bevallása szerint egyszerre igyekezett a beszélt nyelvhez igazodni és ezért értelem szerint fordítani (például a bölcsességi könyveknél), ugyanakkor egyszerre tudott jelentőséget tulajdonítani a szent szöveg szórendjének is (például az evangéliumok és zsoltárok esetében). A két szempont összeegyeztetése tehát nem lehetetlen, de világos célkitűzést igényel a tervezési (vö. elvi dokumentum), és folyamatos ellenőrzést a megvalósítási fázisban (kontroll fordítói csoport, kontroll olvasók). A köznyelvi használat teljességgel indokolható egy ilyen projektben, hiszen azokat is meg akarja szólítani, akik egyik felekezeti bibliáinak sem rendszeres olvasói, ismerői. A liturgikus nyelv megtartása magyar szempontból véleményünk szerint azért problémás, mert a magyarországi közegben készülő ökumenikus fordítás vélhetően egyik felekezet liturgikus, istentiszteleti használatú bibliafordítását sem fogja leváltani.

2. ELJÁRÁSOK

Az eljárások igen különbözhetnek, aszerint, hogy milyen jellegű munkáról van szó (új fordítás, vagy revízió), hogy az olvasóközönség milyen kulturális vagy oktatási szinten

⁴¹³ Vö. Kustár, 43–62. o.

áll, hogy az együttműködés légköre milyen, és hogy egyik, vagy másik felekezet mennyire ragaszkodik sajátos hagyományaihoz. A fordítási munka előkészítésében szerepet játszhatnak a következő eljárási szempontok.

2.1. Az együttműködés légköre

Az, hogy megfelelően hozzá lehet-e fogni egy revízióhoz, vagy egy új fordításhoz, nagymértékben függ attól, ahogy az adott felekezetek hogyan viszonyulnak a fordításhoz.

Ez jelentősen befolyásolja a Bibliatársulatok fordítási eljárásait, akik általában megtartják a szövegek kiadási jogát a résztvevő egyházak nevében. Emiatt is a lehető legszélesebb körű egyeztetésre van szükség az együttműködés érdekében.

Magyarországon az ökumenikus fordítás megkezdésének legnagyobb akadálya hosszú ideig éppen az együttműködés ilyen légkörének hiánya volt.⁴¹⁴ Az elmúlt évtizedekben szokás volt az „ökumené teléről” is beszélni, ami nem feltétlenül jelent rossz kapcsolatot az egyházak között, inkább a korábbi időszak (jellemzően a második vatikáni zsinatot követő évtizedek) lelkesedésének hiányát. Ezt talán a legkönnyebb az éppen regnáló pápa (legutóbb II. János Pál majd XVI. Benedek) teológiai nyitottságával vagy éppen konzervativizmusával magyarázni. Hogy ez most, Ferenc pápa sok szempontból változásokat hozó egyházkormányzásával megváltozik-e, még nem tudhatjuk. Az ökumenikus bibliafordítást előkészítő vegyesbizottság 2017. novemberében kezdődő ülései mindenesetre előremutató fejleménynek tekinthetők.

2.2. Revízió és fordítás

Általában jobb belefogni egy új fordításba, mint egy már meglévő szöveg revízióját megpróbálni. Így el lehet kerülni a régebbi hagyományos formákhoz való ragaszkodást. Az új nyelvi formák és az érthetőbb nyelvi stílus tükrözi a vállalkozás felekezeti jellegét, valamint lélektani és tudományos alapot nyújt a kreatív döntések meghozatalára

Elvi szempontból kétségek nélkül jogos az „Írányelvek” ajánlása. Egy új fordítás új alapot teremt az együttműködésre, míg egy régebbi fordítás átdolgozása magával hordozza a régi problémák, hagyományok feldolgozásának nehézségét. Technikai szempontból ugyanakkor megfontolandó, hogy nem érdemes-e két bevett (katolikus és protestáns, mondjuk a SZIT és a RÚF 2014) fordítás nyelvi átdolgozásával kezdeni a munkát, mégpedig úgy, hogy megfordítjuk a régebben követett „fordítás–ellenőrzés–stilisztikai átdolgozás” sorrendet. Így a nyelvi stilisztika a meglévő fordítások összevetésével készíthetné el a nyers alapszöveget, amelyen azután elkezdhetné a munkát a protestáns és katolikus biblikusok közös bizottsága, összevetve a szöveget a választott alapszöveggel, elkészítve az új fordítási és egyéb jegyzetanyagot is. Ez a megközelítés két előnnyel is járna: Egyrészt a fordítás folyamata nem a katolikus-protestáns interpretációs hagyományok ütköztetésével kezdődne, hanem egy „semleges”, nyelvi szempontú harmonizációval, amelyet azután közösen lehetne pontosítani a héber vagy görög alapján,

⁴¹⁴ Vö. Pecsuk, 2008, 102-103. o.

másrészt jelentősen gyorsítana is a munkafolyamaton, és látványosabb előrehaladást tenne lehetővé.

2.3. Szervezeti felépítés

A fordítási munka megfelelő lebonyolításához három csoportra van szükség: 1. Fordító csoport; 2. Revíziós csoport; és 3. Konzultációs csoport.

2.3.1. Fordító csoport

Nem több mint hat kompetens személyből áll, akik a római katolikus egyházat és a többi felekezeteket képviselik, és négy lényeges tulajdonsággal rendelkeznek:

- a) hasonló tudományos minősítés,
- b) egymást kiegészítő szakterületek,
- c) kölcsönös tisztelet,
- d) hajlandóság a közös munkára.

Ezenkívül lényeges, hogy megfelelő időt szánhassanak a munkára, hiszen az ő odaszánásuk meghatározza a munka végrehajthatóságát. Volt már rá példa, hogy úgy bízták rá a munkát a fordító csoport tagjaira, hogy közben nem biztosították számukra a végrehajtáshoz szükséges feltételeket.

2.3.2. Revíziós csoport

Kevesebb, mint tíz, a szöveggel, exegézissel és a stílussal kapcsolatban képzett tagból áll. A katolikus egyháznak és a többi keresztény felekezetnek megfelelően kell képviseltetniük magukat, szem előtt tartva, hogy az egyik legfontosabb szempont a személyek szakmai alkalmassága.

A tagok mindenekelőtt levélben közlik észrevételeiket, bár egyes kulcskérdésekben szükséges lehet, hogy a fordító csoporttal közös összejevetelt tartsanak.

2.3.3. Konzultációs csoport

Létszáma nyelvtől és helytől függ, de legfeljebb ötven tagból áll, akiket az egyházban meglévő tekintélyük szerint választanak ki, és egyházi, politikai, illetve földrajzi értelemben képviselik az egyes felekezeteket. Teljes egészében levelezés útján járulnak hozzá a munkához.

Szükséges lehet egy koordinátor is, akinek az a feladata, hogy leveleket továbbítsa, szervezze a fordító és a revíziós csoport összejeveteleit, és hogy általában koordinálja a munkát. Sok helyen fontos lehet egy titkár, hogy a munkát előkészítse, és hogy a meghozott döntéseket megfelelően rögzítse.

2.4. A résztvevők képzése és kiválasztása

A fordító és a revíziós csoport tagjait egy minden érdekelt egyházi hatósággal lefolytatott egyeztetés után, figyelmesen kell kiválasztani, míg a konzultánsokat maguk az érdekelt felekezetek választhatják meg.

Ahhoz, hogy a fordító és a revíziós csoportba a lehető legmagasabban képzett tagokat lehessen kiválasztani, először informális eljárásokat kell alkalmazni. Ez azt jelenti, hogy a fordítási konzultánsoknak széles körben kell kutatást végezniük, hogy meggyőződjenek e személyek technikai hozzáértéséről, és arról, hogy képesek-e hatékonyan együtt dolgozni. Miután az egyházak vezetői konzultációk során meggyőződtek e személyek megfelelő voltáról, formálisan megválaszthatják őket az egyházak, és a munkával megbízhatják őket a Bibliatársulatok. Sokszor igen hasznos, ha a fordító, illetve revíziós csoportok leendő tagjainak előzetes tréninget szerveznek, amely része a kiválasztási folyamatnak. Ezt a tréninget a fordítási konzultánsoknak kell levezetniük, akik így megfigyelhetik minden egyes fordító fordítási munkáját. Így a konzultánsok objektívebb információk alapján fogalmazhatják meg a revíziós, illetve fordító csoport tagjaival kapcsolatos ajánlásait.

A fordítókat általában az egyháznak kell kiválasztania, és nem közvetlenül a Bibliatársulatnak. Ez azért szükséges, mert a fordítás elvégzése után általában visszatérnek eredeti munkájukhoz. Mindazonáltal a szolgálat minden feltételét a Bibliatársulat és a fordítói konzultáns egyetértésével kell megállapítani, mivel az egész munka megvalósítása során meg kell tartani egy bizonyos egyensúlyt a fordító csoport tagjai között. A fordítási konzultáns felelős közvetlenül a fordítók képzéséért, és ő javasolja a fordítás végső szövegének elfogadását megjelentetés előtt.

A fordítást és annak ellenőrzését végző munkatársak kiválasztását és együttműködését olyan szempontok szerint tárgyalja az „Írányelvek”, amelyek a bibliatársulatok bibliafordítói munkájának évszázados tapasztalatain alapul. Ebben megfelelő egyensúlyban kell lennie a fordítói kompetenciának (elsősorban biblikus és nyelvészeti szakmai kérdés, ezt szolgálja a fordítói és revíziós vagy ellenőrző csoport kiválasztása), az ellenőrzés és tesztelés fontosságának (a bizottsági bibliafordításokat ez a szempont emeli minőségben a nagyobb stilisztikai egységességet ígérő egyéni bibliafordítások fölé), a csoportdinamikának (döntő szerepe lehet a fordítási projekt eredményességében), valamint az elkészült bibliafordítás közösségi elfogadottságának (a konzultációs csoport tagjai mintegy a bibliafordítás „nagykövetei” lehetnek a saját felekezeti közösségükben).

2.5. A fordítói elvek megfogalmazása

Ahhoz, hogy a fordítási munkát megfelelően lehessen vezetni, hogy ezáltal biztosítható legyen az egyenletes színvonal, és hogy lehetővé váljon egy összehangolt alkotómunka, részletesen ki kell dolgozni az alapelveket, melyek a technikai szempontok teljes skáláját lefedik; például a használandó szöveget, az egzegetikai alapot, az átírási rendszert, a stílust, stb.

A fordítási, vagy revíziós munka eredményességének legjobb biztosítója, ha jól megfogalmazzák az elveket. Mindenekelőtt ez biztosítja, hogy a fordítók munkáját el is fogadják majd a felekezetek, amelyek vezetői jóváhagyták ezeket az elveket. Másodszor az elvek megfogalmazása a fordítás során előforduló nehézségek gyorsabb megoldását is lehetővé teszi, mert az érintett felek elvek mellett vagy ellen érvelnek, és nem egymás mellett, vagy ellen.

Ezenkívül az elvek hatékonyan segítik a fordítás egyöntetűségét, akkor is, amikor egyes elveket az időközben fölmerült tapasztalatok alapján meg kell változtatni, az egész előzetes anyagot felül lehet vizsgálni az új elvek szerint, s így a végső munka alapvetően egyöntetű lehet. A fordítási konzultánsoknak segíteniük kell a fordítók munkacsoportját, hogy olyan elveket dolgozzanak ki, amelyek a kérdéses fordításra alkalmazhatók.

2.6. A kiadói szupervízió

A fordítási konzultáns viselje a kiadói szupervízió felelősségét.

Ez a kontroll nem jelenti azonban a munka folyamatos „felügyeletét”, hanem inkább vezetést jelent a fordítóknak, hogy miként oldják meg a felmerülő nehézségeket.

Az elvi dokumentum („translation brief”) fontosságát elsősorban a funkcionista megközelítés hangsúlyozza, de a bibliaátfordítók fordítói tapasztalata maximálisan visszaigazolta a hasznosságát. Az elvi dokumentum nélküli bibliafordítás áldozatul eshet a fordítást finanszírozó vagy elfogadó közösségek, valamint a fordítói munkacsoportokon belüli hatalmi játszmáknak, szakmai tekintélyeknek. Az emberi tényező természetesen az elvi dokumentum megléte esetén is nagy szerepet játszik a fordítás sikerességében vagy sikertelenségében. Fontos a projekt vezetőjének (vagy a fordítói konzultánsnak) a kiegyensúlyozó és közvetítő szerepe. A modern technika ma lehetővé teszi, hogy a fordítói és ellenőrző bizottságok szimultán, de egymástól fizikai elszigeteltségben dolgozzanak. A problémák, dilemmák feloldásában azonban továbbra is hús-vér embereknek kell dűlőre jutniuk egymással, ez pedig nem működik mediáció nélkül. Ebben jelent fontos segítséget az elvi dokumentum, mint vonatkoztatási pont.

2.7. Kiadói jog: a szöveg integrálása és használata

Ahhoz, hogy a közös fordítási munka a Szentírás kiadásának előkészítésében is együttműködéshez vezessen, el kell kerülni, hogy az egyes kiadók különböző szövegeket jelentessenek meg.

Ha közös erőfeszítés eredménye abban merül ki, hogy különböző kiadók különböző szövegeket bocsátanak közre, szinte elkerülhetetlen, hogy öt, vagy tíz évvel később a szövegeket tovább módosítsák, végül pedig különböző Bibliákat adjanak ki, amik már nem tükrözik a közös munkát. Még akkor is, ha ugyanazt a szöveget adják ki a különböző kiadók, jelentős nyomásnak lesznek kitéve, amelyek eredményeként kisebb jelentőségű módosítások történnek, amelyek aztán idővel nagyobb változtatásokhoz vezethetnek. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a Szentírásnak csak egyetlen kiadása lehet, pontosan ugyanazokkal a jegyzetekkel, hiszen a különböző formátumok és kiegészítő anyagok segítenek abban, hogy különböző olvasókat lehessen elérni. Mindenesetre, ha egyszer sikerült megegyezni egy közös fordítási, vagy revíziós megközelítésről, érdemes gondoskodni arról, hogy ezt az egységet a közös kiadások során is meg lehessen tartani.

A kiadott szöveg fordításának szerzői jogát általában egy nemzeti Bibliatársulat, vagy Bibliatársulatok Világszövetsége szokta jegyezni, de közös kiadás esetén a szöveg szerzői jogát közösen birtokolják. Ha egy olyan felekezet, amely közvetlenül résztvett a fordításban, aggodalmát fejezi ki a szöveg jövőbeli integritásával kapcsolatosan, a kiadó, vagy a kiadók ezt az aggodalmat szerződésbe foglalt megegyezéssel oldhatják föl.

2.8. A szerzői jog és az imprimatur

A felekezeti bibliakiadások szerzői jogát rendesen a Bibliatársulat viseli, és a római katolikus egyház adja az imprimaturát. A Bibliatársulatok által publikált kiadások legjobb formája az volna, ha a címlapon jelenne meg a Bibliatársulat copyrightja, a címlap hátoldalán pedig az illetékes római hatóság imprimatur-ja, mert ez a rendes eljárás a római katolikus egyházban teljes jóváhagyással megjelenő könyvek esetén. Egyes helyeken fontolóra lehet venni a szokásos nihil obstat, vagy imprimatur helyett egy közös előszó lehetőségét is, mely az egyházi hatóságok ajánlásait tartalmazza.

Az „Irányelvek” záró ajánlásai a fordítási kérdésekről a könyvkiadás speciális, ám az ökumenikus bibliafordítás kommunikálhatósága és sikeressége szempontjából döntő jelentőségű témájára térnek át. A széttartó szöveghagyományozás veszélyére már korábban is figyelmeztetett az „Irányelvek”, és nyilván a nemzetközi tapasztalat azt mutatja, hogy a veszély valós (a német Einheitsübersetzung revíziójának története is erre figyelmeztet)⁴¹⁵. A magyar ökumenikus bibliafordítás megkezdésében is hátráltató tényező volt, hogy a Magyar Bibliatársulat természetes partnerének tűnő Jeromos Katolikus Bibliatársulat, amely maga is bibliakiadási tevékenységet folytat, ellenérdekelte volt egy olyan ökumenikus szöveg létrehozásában, amelynek copyright-ját a Magyar Bibliatársulat kezeli. A copyright és a kiadási jog megkülönböztetésével azonban a probléma áthidalható, lehetőség nyílhat katolikus és protestáns kiadók számára olyan kiadások megjelentetése előtt, amelyek jegyzet- vagy illusztrációs anyagukban a kiadó egyházak speciális igényeit tükrözik, ugyanakkor a copyright egy kézben marad, csak a copyright tulajdonos egyetértésével változtatható, javítható vagy revideálható a szöveg, és így az eltérő fordításokhoz vezető külön-külön szöveghagyományozási, szöveggondozási folyamat megelőzhető.

⁴¹⁵ Vö. <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/jahwe-heit-jetzt-herr> (utolsó megtekintés: 2018. január 24.)

